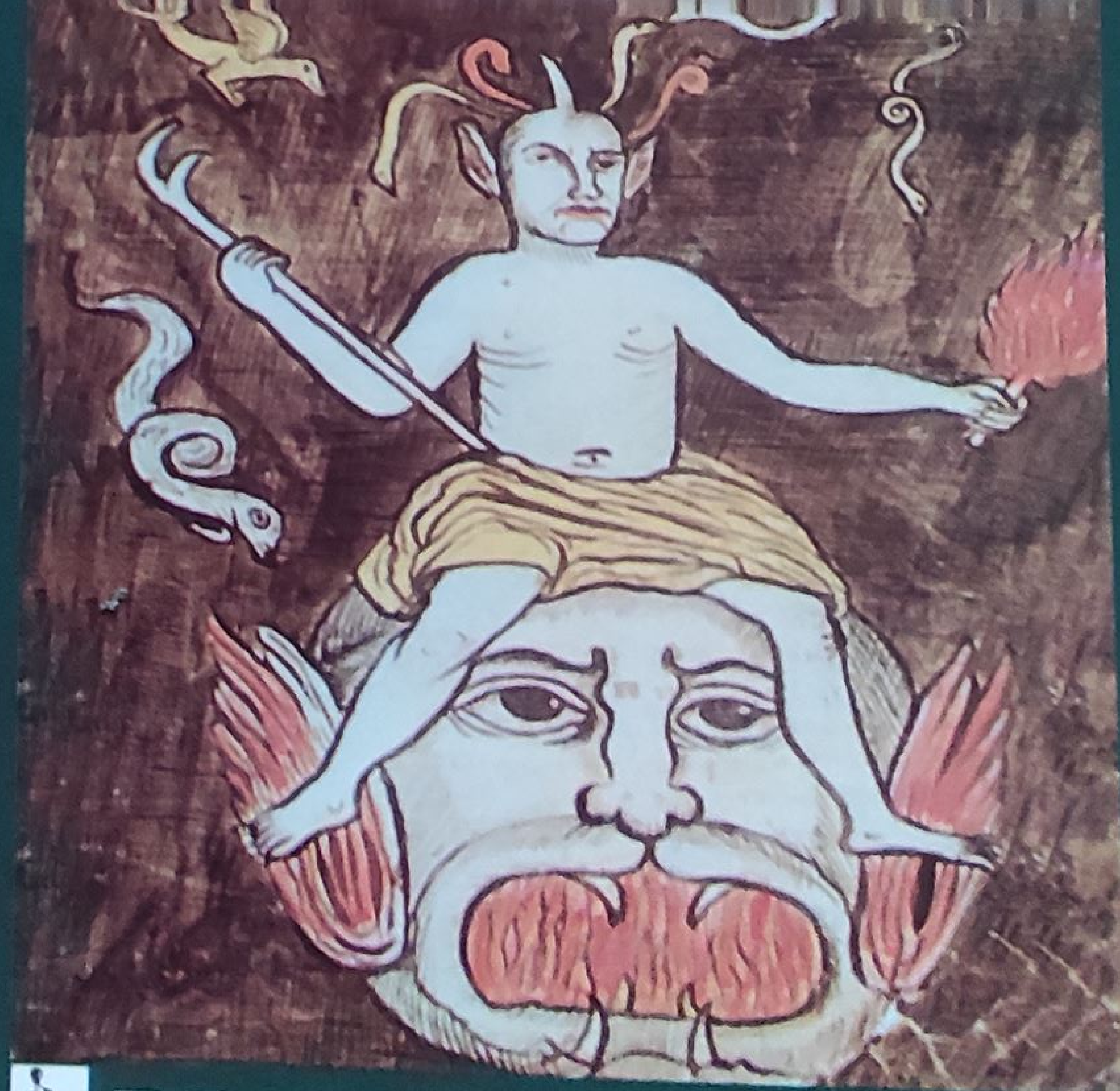
Biblioteca
Limes 2

59.792

CAMELIA BURGHELE


II-59.792

ÎN NUMELE MAGIEI TERAPEUTICE




Editura LIMES, Zalău, 2000

BIBLIOTECA LIMES

CAMELIA BURGHELE

ÎN NUMELE MAGIEI TERAPEUTICE

Coordonatorul colecției: dr. Cornel GRAD

Sumar

Un cuvânt de început pentru o "arcă a magiei"
- dr. Nicoleta Coatu, Institutul de Etnografie și Folclor "C. Brăiloiu" al Academiei Române *pag.7*

Arca magiei terapeutice (argument) *pag.11*

Partea I:
În căutarea baghetei magice *pag.17*
I. Descântecul popular terapeutic: folclor și lingvistică - abordări tradiționale - *pag.19*
II. Descântecul ca miez și coajă - modernitatea descântecului și a descântatului terapeutic - *pag.41*
III. Punct de plecare pentru o bibliografie a descântecului popular sau referințe pentru o "carte a descântatului terapeutic românesc" *pag.69*

Partea a II-a:
Sub semnul antropologic al femininului magic *pag.73*
I. Polarizarea masculin / feminin în raport cu praxisul magico-terapeutic *pag.75*
II. Tentațiile feminine ale magicului *pag.92*
III. O carte nescrisă: profilul unei descântătoare *pag.123*

Partea a III a:
Descântatul terapeutic în casă sau aproape de casă *pag.129*
I. Începutul, mereu curatul început *pag.131*
II. Magie si religie: descântecul popular terapeutic - *un document sălăjean inedit de la 1930* - *pag.137*
III. Mana animalelor: *Io cer untișoru / Și groștioru / Și mana / Și hărana* *pag.155*
IV. *Curat, luminat, / Ca arjintu strecurat, / Ca Maica Sfântă ce l-o dat* *pag.174*
V. Mărci textuale și structuri de comunicare în descântatul popular terapeutic *pag.189*

Partea a III-a:
Când descântatul iese din curte... *pag.213*
I. Hotarul satului: dinspre social, spre magic *pag.215*
II. Magia hotarelor. *Dincolo* și *dincoace* de hotar *pag.233*
III. Receptarea negativă a *mejiei*. Descântecul la *mejie* *pag.250*

Partea a IV-a: Sfârșit de mileniu cu... descântec *pag.267*
I. Magia populară - element de imagine *pag.269*
II. De la baba descântătoare, la medicul veterinar *pag.301*
III. Rafinamentul magiei contemporane și vecinătățile ei *pag.320*
IV. Tentația continuă: prelungirea descântatului tradițional în urban - o performare urbană a descântecului terapeutic - *pag.326*

Anexe *pag.339*
Anexa I *pag.341*
Anexa II *pag.348*
Anexa III *pag.356*
Anexa IV *pag.399*
Bibliografie *pag.370*
Abstract *pag.381*
Résumé *pag.384*

Un cuvânt de început pentru o "arcă a magiei"

Hermeneuticile moderne ale magicului - posibile, în sfârșit, în vremuri de liberalizare a demersului științific - semnalează, tot mai pronunțat, receptivitatea pluridisciplinară, oferind formule aplicative variate de conlucrare teoretico-metodologică.

Elaborat cu acest gând, al deschiderii teoretice, traseul cărții de față se împlinește, generos și fertil, pornind dinspre contextul amplu al antropologiei magicului, înspre nucleul modalităților de obiectivare zonală (cu referire particulară la zona Sălaj), cu surprinderea unui spectru teoretic complex, raportat la cele două axe intersectate, ale sincroniei și diacroniei.

Principiu cultural, construct complementar sexului, promotor al unor axiologii și ierarhii socioculturale, *genul* este - ca și în pledoaria autoarei - cel care definește diferențierile structurale și mentalitare. În mod particular, *feminitatea* se impune ca o emblemă a magicului. Iar demonstrația făcută în cadrul acestei hermeneutici este convingător argumentată pe o paletă largă, care pune în relație multiple fețe ale feminității predominante. Aspectele mentalitare și funcționale corelate cu forme diverse de obiectivare culturală - magică, poetice și poietice, se află, evident, *sub semnul femininului*, pornind de la "structura arhetipală a existenței familiale" legată de "stilul cultural al întregii comunități: fertilitatea și ritul" (C. Noica - *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, p. 182) și de ilustrările domestice, privat-familiale, la structura de rol bazată pe determinări psihologice specifice, și până la configurările imaginarului simbolic - magic.

Privit din unghiul prezentului cercetării fundamentate pe cunoașterea directă a realității etnoculturale, prin anchete de teren, fenomenul magic terapeutic și psihoterapeutic, generat, menținut și perpetuat prin cerința vitală a păstrării echilibrului biopsihologic al ființei, raportat la armonia universală, se circumscrie, ca parte a unui întreg, ansamblului tradițional magic - mediator sociocultural susținut de legi ordonatoare comunitare.

Dimensiunea psihosocială a viețuirii, armonia lăuntricității individului, în dialogul eului cu sine, se menține doar prin armonizarea cu ceilalți, cu valorile colective și cu formele de ființare ale grupului. Forța magicului exprimă năzuința ființei în regenerare, încrederea în redresarea și reașezarea persoanei în *rândul lumii*, al *bunei rânduieli*.

Cu fiecare încercare de descifrare a sensurilor și a finalităților, intenția etnologului de abordare cât mai complexă a structurilor magice, într-un larg context antropologic, se justifică de fiecare dată - ca și acum, în paginile acestei cărți - prin însăși esența fenomenului a cărui complexitate se dezvăluie și mereu se ascunde, incitând la permanente corelări și deschideri. Parcursul cercetării pornește, în mod necesar, dinspre obiectul real, cu adevărul alcătuirilor și al funcționalității sale, spre obiectul construit în logica discursului științific, care-i pune în valoare semnificațiile, motivațiile și fațetele valorice.

Investigarea etnologică a magicului, de la manifestările orale la cele scrise - la fel de penetrante sau poate chiar mai convingătoare decât cele dintâi - marchează un drum dificil al interpretării fenomenului din interiorul său, al căutării mecanismelor, articulațiilor și motivațiilor intrinseci acestuia. Pentru că, așa cum observă reputatul istoric al religiilor, M. Eliade, "nu există alt mijloc de a înțelege un univers mental decât situându-te înăntru, în chiar miezul lui, pentru a ajunge, de acolo, la toate valorile pe care le implică" (*Tratat de istorie a religiilor*, p. 151). Dar planul teoretizării solicită, complementar implicării, și obiectivarea, distanțarea, căci numai interacțiunea echilibrată a celor două atitudini științifice poate genera un demers credibil.

Manifestată ca o permanență a umanului, "dictată de asocierile de idei sub influența dorinței, magia are întotdeauna - scrie B. Malinowski în *Magie, știință și religie*, p. 138 - un scop

clar, asociat intim cu instinctele, nevoile și scopurile umane", mai vechi sau mai noi, generând modele tradiționale sau forme novatoare integrate modernității timpului nostru. Edificiul cultural-magic stăruie și azi, cu mutații și evoluții proprii fenomenului, căci mentalitatea magică poate dăinui în spiritul omului chiar și în condițiile unui pragmatism în plin exercițiu. Teama de neconformitate cu linia echilibrului individual și colectiv, cu comunitatea ontologică și de destin, necesitatea de a participa la *buna ordine, după datină,* explică, și în vremurile de acum, apelul la puterea gândului, a cuvântului, a actului magic, atât în mediile rurale, cât și în unele medii urbane.

Ideile adunate și structurate în paginile acestei cărți pe care Camelia Burghele o numește atât de inspirat și de expresiv o "arcă a magiei" reușește - în opinia noastră - să îmbogățească registrul cognitiv al cititorului, de la nivelul specialistului, la cel al publicului larg, conturându-se cu larghețe ca o interesantă invitație la dialog.

dr. Nicoleta COATU,
Institutul de Etnografie și Folclor "C. Brăiloiu"
al Academiei Române

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI
LITERE

Arca magiei terapeutice

- argument -

"...magia, domeniul influențelor incontrolabile și adverse, ca și marele noroc nemeritat al coincidențelor fericite"

Bronislaw Malinowski,
Magie, știință și religie. Iași, 1993, p. 32

A ține "sufletul omenesc într-o continuă atenție și emoție"[1] sau a recurge mereu la tacticile imbatabile ale mentalității magice pare a fi, invariabil, secretul infailibil al apelului la magie. O posibilă hermeneutică a magicului ar trebui, de altfel, să pornească, chiar de la câmpul lexical: "Magia - însuși cuvântul pare să reveleze o lume de posibilități misterioase și neașteptate"[2]; ar fi un demers care ar legifera alăturarea umanului, magicului.

Mentalitatea colectivă tradițională s-a lăsat mereu ghidată de principii ordonatoare cu caracter legic: dragostea, moartea, sănătatea. Condiția sănătății a fost pretutindeni cea a unui *status quo* primordial, starea de echilibru ca valoare exemplară, perfecta armonie a individului - a corpului și a sufletului deopotrivă - cu imensitatea universului în *perpetuum mobile*. Raportarea omului la social și la cosmic s-a făcut mereu în această ordine instituită de starea de sănătate sau de pierderea ei. În opoziție, boala a fost resimțită ca *hiatus*, ca factor de perturbare, ca tragică pierdere a echilibrului inițial. Competențele magicului au fost chemate deci

[1] Gheorghe Pavelescu - *Magia la români*, București, 1998, p. 261.
[2] Bronislaw Malinowski - *op. cit.*, p. 108.

să activeze resorturi intime, nu o dată private, ezoterice, care să reinstaureze starea de echilibru a sănătății. În ordinea spiritualității tradiționale, în asidua căutare a echilibrului dorit, apelul s-a făcut la *magia terapeutică,* cea mai potrivită cale de a învinge, nu atât în virtutea putinței, ci mai ales în spiritul dorinței, prin ritualizare, boala, mai ales atunci când relaționările acesteia trimiteau spre finalitatea tragică: moartea.

Este firesc așadar să diagnosticăm *magicul terapeutic* printre vocile magiei tradiționale, dacă ne gândim că magia era una dintre căile universale nu doar pentru demersurile cognitive în general, ci și pentru cele aplicative: "Magia este esențialmente o artă de a face (...), ea ține de domeniul producției pure"[3], într-o lume în care tehnicile, chiar germenii științelor, se subsumau magiei. Ritualizarea bolii, izolarea și alungarea ei simbolică, marchează tot atâtea momente de succes în înfrângerea ei, căci magia terapeutică se fundamentează esențialmente pe acțiuni pragmatice.

Observăm însă că magia suscită în continuare nu doar imaginația artiștilor sau rigurozitatea cercetătorilor, ci și prezența necondiționată a spiritului său în mediile socio-culturale contemporane, generând reiterarea unor imagini ale omului în fața magicului sau provocând construirea altora noi. În acest context, *magia* pare a fi o paradigmă extrem de convenabilă omului modern, care, selectând *răspunsurile dorite*, găsește *explicațiile dorite.* Semnificațiile sociale și simbolice ale recurgerii la magie trebuie căutate în interesul crescând al omului modern pentru pătrunderea în mecanismele și fazele actului generator al perturbării echilibrului: "recurgerea la magie, pentru a o practica, dar și pentru a găsi explicația unei situații, este mai puțin o meditație asupra umanului, cât o reflecție privind globalitatea evenimentului, în scopul orientării sale viitoare"[4]. Ori, judecând astfel lucrurile, magia se revelează ca o necesitate organică: pentru omul modern ea se constituie într-o impresionantă matrice a unor *libertăți individuale particulare*, prin care individul poate interpreta sau reinterpreta stări și evenimente.

[3] Marcel Mauss, Henri Hubert - *Teoria generală a magiei*, Iași, 1996, p. 179.

[4] André Juillard - *Urgia sorților. Vrăjitoria zilelor noastre în Franța*, în Robert Muchenbled, Magia și vrăjitoria în Europa din evul mediu până astăzi, București, 1997, p.280.

Deși se vorbește tot mai mult - deseori în contexte nu tocmai potrivite - despre necesitatea schimbării mentalității individului, mentalitatea magică a omului modern nu pare a fi prea distanțată de cea a omului arhaic. Iar diversitatea fețelor magiei nu pare deloc a vorbi despre ceea ce unii au numit "revirimentul magiei", ci, în fapt, stă mărturie asupra amprentei ei dintotdeauna asupra raportării individului la exterior. Citim zilnic despre leacuri naturiste, despre infinite forme ale mancii-lor de salon, despre fructuoase consultări ale unor clarvăzători sau ghicitori, dar mai ales despre copleșitoarea prezență a paranormalului în lumea în care trăim. Analizate la rece, cea mai mare parte a apelurilor la magie au ca punct de pornire nevoia unui sentiment securizant, tot mai frecvent întruchipat de apelul la magie, sub formele ei contemporane, astfel că, în ultimă instanță, mai toate demersurile magice par a iniția *efecte terapeutice ori psihoterapeutice.*

Din acest punct de vedere, magia, mai ales magia terapeutică, nu este decât o legendară *arcă a lui Noe*, deopotrivă recipientul și imaginea mentală în care sunt puse mereu speranțele noastre de salvare, răspunsul care se pliază mereu după dezideratele fiecăruia, căci magia este, nu-i așa, "marele noroc nemeritat al coincidențelor fericite"... Mai mult, găsim, în încăpătoarea arcă biblică, nu numai răspunsuri la întrebări care, fără apelul la forța interioară emanată de magie, și-ar găsi greu răspunsul, dar găsim și remedii - cu o eficacitate dovedită cutumiar - ce pot transforma dezechilibrele în echilibre.

Apelul la salvatoarea *arcă* s-a făcut, așadar, *în numele magiei terapeutice,* prin acte magico-curative, magico-profilactice, magico-medicale sau pur și simplu prin ritualuri magice sau magico-religioase, performate ieri și azi.

*** *** ***

Unele dintre studiile cuprinse între copertele acestui volum au fost publicate în reviste de specialitate ori volume colective, sau au fost prezentate public la colocvii, sesiuni de comunicări sau mese rotunde. Multe dintre ele au fost reformulate, completate sau restructurate. Altele văd lumina tiparului odată cu apariția acestui volum. Toate sunt rodul unor studii de teren și a parcurgerii bibliografiei de specialitate.

Cu multă modestie, și, poate, uneori cu poticneli inerente începuturilor (încă), observațiile de magie populară terapeutică prezentate aici s-au vrut semnale despre o *arcă a magiei populare sălăjene*. Ele s-au axat mai ales pe practica ritualică teurgică a *descântatului* și pe *efectele terapeutice și psihoterapeutice* ale acestuia, marcând prima treaptă în construirea unei *antropologii a sănătății*, văzută ca demers primordial în configurarea stării de echilibru, în care magia terapeutică, pozitivă deci, este chemată să înfrângă mereu maleficul, pentru ca forțele benefice să poată repune în act starea de armonie a omului. Imaginea cumplită a diavolului mereu făcător de rele în viziunea magică a comunității arhaice, ajunge, așadar - nu numai la nivelul reflexului mental, ci și la cel al realității imediate percepute prin filtru magic - să cadă, simbolic, din ramă, sub mijlocirea directă a *magiei terapeutice* (așa cum sugerează, de altfel și coperta cărții).

Momentul cel mai dificil a fost, fără îndoială, cel al încercării finale de a edifica din toate aceste ipostaze ale subiectelor intrate în *arca magiei* un complex unitar de abordare a fenomenului tradițional și totodată uluitor de modern al *ansamblului cultural al descântatului terapeutic*. Elementul de legătură, dincolo de circumscrirea tematică a studiilor la filonul acestui segment de magie, a fost cel al repetabilei intersecții între cele două axe temporale - *sincronia* și *diacronia* - ce jalonează cercetarea științifică riguroasă. Astfel că, după o abordare pe momente definite a istoricului cercetării în domeniu, cu ansamblul aferent de metode și instrumente, am încercat, în secțiunea introductivă, relaționarea celor două tipuri de abordare, situând concluziile în diacronia cercetării. Am încercat apoi să mă mențin în proximitatea aceleiași intersecții de axe temporale, vizând subiectul mai întâi ca deschidere antropologică - atunci când magicul în general și mai ales magicul terapeutic ni se relevă eminamenmte *sub zodia femininului*, în care *descântătoarea*, baba meșteră a satului, nu este decât imaginea heraldică a genului cultural - pentru ca apoi să aduc în discuție spații și momente reclamate intim de performarea eficientă a magicului terapeutic, concepte de mare penetrare, ca *începutul augural* sau *curățenia rituală*, sincretisme magico-religioase sau socio-culturale, structuri poetice și poietice (și, din această perspectivă, vecinătatea jocului cu narativitatea), tipuri de

narativitate, deschizând esența descântatului dinspre cămin spre hotar, nu doar într-un orizont spațial, ci și într-un efort cognitiv, al unei posibilități lărgite de mediere culturală și de definire a individului în raport cu universul. Consecventă realționării sincronie - diacronie, am finalizat, deci, abordarea cu imagini mai recente ale descântatului magic terapeutic, prelungindu-l (și chiar fotografiindu-l prin studii de caz) în contemporaneitate.

Așa cum spuneam, observațiile au fost scrise *în numele magiei terapeutice*, dar, pentru că "orice începi, trebuie să faci înainte o sfântă cruce", după spusele unei informatoare, ele au fost mereu puse în formă, la fel ca descântatul de boală, sub semnul crucii: *în numele Tatălui*.

Mulțumesc așadar tuturor celor care au fost alături de mine: celor care m-au îndrumat cu înțelegere, și, îmi place să cred, cu eficiență - dr. Nicoleta Coatu, prof. univ. dr. Ion Șeuleanu, prof. univ dr. Petru Ursache, conf. univ. dr. Nicolae Panea - celor care au contribuit la publicarea volumului - dr. Cornel Grad, consiler teritorial-șef și drd. Dan Tamba, directorul Muzeului de Istorie și Artă Zalău - și celor care au făcut ca suma de studii să se transforme într-o carte - Maria Miclea și Vasile Morar. Mulțumirile mele de suflet se adresează însă, desigur, familiei mele, mereu înțelegătoare, mereu aproape, mereu pregătită cu o încurajare cu valoare...magică.

Camelia BURGHELE

Partea I

În căutarea baghetei magice

"Nici unui timp nu i-a lipsit magia. De la începuturile lumii, ea a însoțit pașii omului pe toate continentele. În umbra religiilor, uneori chiar în interiorul lor, cel mai adesea într-o îndârjită concurență, magia poartă un crâmpei de sacru, de transcendent, un crâmpei din ceea ce depășește ființa pământeană, pentru a-i vorbi de supranatural și pentru a-i oferi certitudinea, speranța sau iluzia că poate acționa eficient asupra lumii invizibile. Vehicul al unei căutări eminamente umane a securității, magia se integrează cu ușurință în anumite sisteme sociale sau politice cărora le poate construi chiar osatura sau, dimpotrivă, cu ale căror autorități, neliniștite de influența lor asupra supușilor, poate intra brutal în conflict"

Robert Muchembled - *Magia și vrăjitoria din vechime și până astăzi*, în Robert Muchenbled, *Magia și vrăjitoria în Europa, din Evul Mediu până astăzi*, București, 1997, p. 5

I. Descântecul popular terapeutic: folclor și lingvistică

- abordări tradiționale -

Mitul lui Anteu sau descoperirea folclorului

"***Folclorul - cartea de vizită a popoarelor***"
I. C. Chițimia, *Folcloriști și folcloristică românească,*
București, 1968

Concomitent cu descoperirea, în întreaga Europă a secolului XVIII, a valorilor folclorice și a frumuseții poeziilor populare ("arhivele popoarelor", după cum le numea Herder), folclorul începe să fie prețuit și în spațiul românesc. Apropierea și valorificarea folclorului național, ca expresie a spiritualității neamului, este propagată și folosită de promotorii *Școlii ardelene* pentru fundamentarea țelurilor lor. Secolul următor va fi secolul marilor culegeri de foclor, astfel că, și la noi, "interesul pentru folclor (...) se integrează unei largi atmosfere folclorizante și unui context european de cercetări și culegeri[1]. Un moment de cotitură va fi marcat de apariția *Daciei literare*, care va promova cunoașterea folclorului mai mult ca orice altă publicație, orientând originalitatea creațiilor literare spre folclor. Kogălniceanu, Russo și Negruzzi publică o serie de articole teoretice despre varietatea culturii tradiționale și despre specificul național, oglindit magistral mai ales în producțiile folclorice. Dar rolul covârșitor în această perioadă în receptarea valorilor spiritualității arhaice îl va juca

[1] I. C. Chițimia - *Folcloriști și folcloristică românească*, București, 1968, p.12.

Alecsandri, cel care va scrie manifeste hotărâtoare pentru centrarea atenției pe producțiile populare, va culege și va publica folclor, va încuraja adunarea pieselor celor mai valoroase și alcătuirea de culegeri tematice. Mai mult, el este inițiatorul unui curent care a a pus în lumină "comoara nesfârșită de frumuseți originale, care dovedesc geniul poporului". Dimitrie Cioflec, Athanasie Marienescu, Petre Ispirescu vor continua și vor susține această direcție, publicând culegeri de foclor și, mai mult, comentând pe marginea lor.

Cu Odobescu și Hasdeu, cercetarea creațiilor populare va înregistra un progres exprimat prin conturarea unor principii și mijloace metodologice, care vor preceda și vor fundamenta constituirea *folcloristicii* - cercetarea sistematică, coerentă, și în spirit științific a folclorului. Momentul Eminescu a însemnat totala deschidere culturală spre foclor: "cu viziunea-i sigură asupra datinilor acestui neam, el a pus o piatră de temelie folclorului român prin relevarea importanței lui multiple în tânăra cultură românească"[2]. Au urmat culegeri de folclor tot mai științific alcătuite: redarea variantelor și invariantelor, primele încercări de tipologizare, detectarea temelor și motivelor, transcrierea fonetică, importanța notării culegătorului și a fișei de informator, păstrarea și redarea textelor fără intervenții care să modernizeze limba; de un ecou tot mai larg s-au bucurat colecțiile sau selecțiunile publicate în reviste sau volum ale unor folcloriști de renume: Moses Gaster, Mihail Canianu, Ion Pop Reteganul, Lazăr Șăineanu, Artur Gorovei, A. Densusianu, Tudor Pamfile, I.A. Candrea, Ion Mușlea, Petru Caraman. Dezideratul general pare a fi unul singur, franc expus de către Simion Florea Marian într-unul din studiile sale: "astăzi, când fiecare națiune caută să-și scoată comorile la lumină, când fiecare națiune își încordează puterile ca să urce literatura sa pe aceeași treaptă cu a altor națiuni culte, oare numai noi, românii, să fim cei de pe urmă?[3]

Folclorul, dincolo de emblema sa de "carte de vizită", proprie fiecărui popor, cea mai potrivită pentru definirea unei identități naționale și pentru dovada apartenenței la un spațiu socio-cultural bine delimitat, a fost resimțit tot mai mult ca un rezervor de valori

[2] Ovidiu Bârlea - *Istoria folcloristicii românești*, București, 1974, p.220.
[3] S. Fl. Marian - *Descântece poporane române*, Suceava, 1886, reeditare București, 1996, p.100.

spirituale la care se putea apela mereu în momente de criză. Contactul repetat cu opera folclorică era *regenerator*, asemeni legăturii mitice a bătrânului Anteu cu pământul dătător de putere, legătură mereu reiterată, într-un efort de definire a conștiinței naționale, dar și de recuperare a unui model etnnoestetic, a unor valori morale, a unei conduite de viață. Rezervorul de valori foclorice de o varietate impresionantă și de o profunzime plină de sobrietate, a slujit mereu ca punct de plecare pentru creația cultă, sau pentru transpuneri pline de sensibilitate în arta contemporană. Mai mult, mizând pe puterea obținută prin apelul la folclor prin întoarceri repetate - ca cele ale lui Anteu - sau prin sondări tot mai profunde, cei care au purces la înțelegerea folclorului au alimentat prin acest demers și o anume nevoie de *identitate culturală*, mai ales că în societatea modernă și contemporană, tot mai alertă, cazurile de pierdere sau de alteritate a identității au devenit tot mai frecevente.

În această preocupare generală pentru folclorul românesc autentic, cercetările centrate pe fenomenele magice s-au înmulțit. Studiul practicilor magice și a textelor aferente a fost marcat de mai multe etape și a cunoscut mai multe tendințe, pretext pentru tot atâtea scopuri. Uneori, fenomenele magice și punerea în practică a ritualurilor magico-religioase au fost studiate într-o manieră comparatistă, în ideea de a spori argumentele filiațiilor latine, sau pentru a arăta similitudinile din creațiile spirituale ale tuturor popoarelor Europei. Mai mult, aceste practici străvechi, multe dintre ele trădând straturi culturale precreștine, erau chemate să ofere dovada vechimii poporului și a creațiilor sale. Prezența elementelor creștine în praxisul magico-ritualic a vorbit nu o dată la modul cel mai elocvent despre intruziunile elementelor cultice în straturile arhaice anterioare, proprii unei culturi folclorice arhetipale. Alteori, superstițiile sau obiceiurile tradiționale cu componentă magică au fost studiate pentru a se putea reliefa gradul mare de opacitate, de înapoiere a poporului, incultura și mărginirea sa; aceste practici urmau să fie combătute prin metode moderne, iar locuitorii satului tradițional urmau să fie învățați să se îndepărteze de credințele lor păguboase și să adere la noi principii de viață. În fine, unele dintre aceste manifestări magico-religioase cu caracter ritualic au fost studiate în ideea de a reliefa elementele de medicină empirică și cunoștințele bogate de etnoiatrie adiacente medicinei magice.

Un capitol aparte este circumscris apoi interdicțiilor de cercetare a fenomenelor magice sau a persoanelor ce aveau capacitatea de a manipula mijloace magiforme, din rațiuni doctrinare, pe fondul unor confiscări ideologice mai ample.

Perioada din urmă a însemnat o nouă tendință de aplecare asupra fenomenelor magice. Persistența gândirii magice și a mentalității arhaice de factură magico-religioasă ce guvernează și astăzi încă o bună parte a spațiului rural, succesul mult prea relativ pe care gândirea pozitivă sau raționamentul științific l-au repurtat în mediile tradiționale, face ca și astăzi comportamentul și mentalitatea impregnate de magie a unor grupuri sociale să facă obiectul unor studii de caz sau a unor monografii de practici magice. Interesant de urmărit este, din acest punct de vedere, prezența / absența glisărilor mentalitare, modificările (restrictive sau augumentative) ale imaginarului colectiv sau existența / inexistența unei alte viziuni asupra lumii. La aceasta se adaugă încă un spațiu demn de cercetat: spațiul urban, cu toate manifestările sale generate de larga implementare a cuceririlor celor mai înaintate din domeniul științei și tehnicii, în condițiile existenței unui mediu social stratificat și eclectic. Magia citadină trebuie abordată din două perspective: mai întâi prin prisma mentalității celor proveniți din spațiul rural, și care este firesc să fi venit în mediile urbane cu un bagaj mentalitar subsumat magiei, așa cum se manifestă el în spațiul tradițional; apoi, prin prisma celor, care fără a fi "contaminați" inițial de magie, suferă modificări mentalitare de ultimă oră și încep să apeleze la magia înaltă (deseori dubioasă) a cercurilor citadine sau a persoanelor specializate în practici augurale sau divinatorii.

Ca practică magico-ritualică ce activează multiple resorturi pentru echilibrarea sau reechilibrarea omului cu lumea exterioară, *descântatul terapeutic* a fost un teritoriu al spiritualității tradiționale românești studiat cu la fel de mult interes, la distanță de un secol. Dacă primele abordări au mers doar pe valoarea intrinsecă a descântecului, de piesă folclorică, sau pe elementele lingvistice și filologice ce se puteau constitui în tot atâtea argumente ale latinității sau vechimii limbii (nu întâmplător marea majoritate a acestor abordări sunt realizate într-o manieră comparativistă), abordările moderne văd în descântecul de boală valoarea sa curativă, generată

de credința arhaică în puterea cuvântului și de asocierea descântecului cu practici magice care se bazează deseori pe remedii de etnoiatrie, sau izolează valoarea lui literar - estetică, denotându-i creativitatea remarcabilă.

Descântecul la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX

"Deochiul este boala cea mai cunoscută și mai răspândită (...). Se spune că deochiul sau sositul este o boală foarte grabnică, care cu nimic în lume nu se vindecă decât cu descântece".
George Bujoreanu, *Boli, leacuri și plante de leac cunoscute de țărănimea română,* Sibiu, 1936

Literatura populară română, semnată de Mozes Gaster și publicată în 1883, considerată de mulți istorici ai folcloristicii drept prima mare încercare de sinteză a producțiilor literare populare, are și un capitol dedicat descântecului. Interesat de literatura populară religioasă, căreia îi dedică spații largi în volum, Gaster explică "nașterea descântecelor în România" pe această filieră, descântecele fiind "în legătură intimă cu legendele" (p. 268) populare de tipul "epistoliilor": *Legenda Duminicei, Visul Maicii Domnului, Călătoria Maicii Domnului prin Iad, Minunile Sfântului Sisoe* sau *Avestița, aripa Satanei*. "Elementele principale din cari se compun descântecele române sunt preluate din apocrifele sus - amintite, cari au fost și pilda după cari s-au făcut și s-au schimbat descântecele române" (p. 268). Astfel, Gaster crede că găsim pe Avestița sub numele a mai multor boli, ea fiind, în fapt, însuși numele bolii, iar Sfânta Maria îi înlocuiește pe Sfântul Sisoe sau pe Sfântul Arhanghel Mihail.

Fără să negăm deloc ipoteza lui Gaster, credem că problema este privită unilateral, și că a stabili chiar un raport de filiație, fără echivoc, între descântecul popular și legendele apocrife este puțin hazardat. Cercetările de profunzime asupra descântecului popular arată că el reprezintă un construct mult mai amplu, care trebuie citit prin grila pluralității sensurilor. Cunoscut încă din primele etape ale dezvoltării omenirii, vehiculând și elemente precreștine,

descântecul are legături cu religia tot așa cum are și cu medicina empirică, iar valoarea sa terapeutică nu rezidă doar în credință, în sensul creștinesc al termenului, ci și în efectul curativ al ingredientelor aferente praxisului ritualic. Ipoteza unei dezvoltări paralele, care să valorifice din plin creativitatea populară, ni se pare mult mai plauzibilă. Discutând aceeași apropiere dintre descântecul de boală și legendele populare de factură religioasă, N. Cartojan nuanțează mult relația, sugerând de fapt că raportul ar fi invers: "descântecele sunt supraviețuiri din vechile formule și ritualuri ale magiei popoarelor vechi. (...). Biserica, neputând lucra împotriva superstițiilor maselor populare, le-a tolerat, dându-le o formă nouă: în locul vechilor divinități păgâne, a introdus pe Dumnezeu, Maica Domnului și sfinții"[4].

În continuare, Gaster face o importantă muncă de recuperare a unor fragmente folclorice manuscrise, acțiune de o mare importanță într-o viitoare realizare a unui corpus al descântecelor populare românești, adică redă și comentează câteva descântece din manuscrise: cinci descântece terapeutice aflate, alături de *Visul Maicii Domnului*, într-un miscelaneu de la 1784, apoi patru descântece dintr-un zapis de la 1809 și un descântec din sbornicul Giurăscu din 1799.

Dimitrie P. Lupașcu publică, în 1890, un articol intitulat **Medicina babelor, adunare de descântece, rețete de doftorii și vrăjitorii băbeșt***i* (extras din Analele Academiei Române, seria a II-a, tom XII, Memoriile Secțiunii Literare, București, 1980), prin care își înscrie numele printre primii folcloriști interesați de etnoiatrie, medicină magică, medicină empirică și folclor magic. Culegerea lui Lupașcu[5] cuprinde 54 de descântece ("cu rățetele lor de aplicație") culese din zona de nord a Moldovei (folosite ca remedii în tratarea a 43 de boli: *pocitură, vătămătură, orbalț, tătarcă, șopârliță, descuiet, cei răi, urât, nigei*), 136 de "rețete de doftorii și vrăjitorii fără descântece" și un număr impresionant de descântece de mană la animale.

[4] Nicolae Cartojan - *Cărțile populare în literatura românească*, București, 1974, p.285.

[5] "Folclorist diletant" îl numește Iordan Datcu, dar autor al unui volum bine receptat de Academia Română, dovadă fiind prefața lui Ion Bianu la volumul de care ne ocupăm (Iordan Datcu - *Dicționarul etnologilor români*, București, 1998, vol.II, p. 48).

Din prefața lui Ion Bianu (de fapt raportul prezentat în fața membrilor Academiei Române, reuniți în ședință), aflăm că "descântecele și vrăjile sunt cele mai prețioase elemente pentru cunoașterea vieții cele mai intime, a vieții secrete, a misterelor poporului" (p. 4).

Fiecare descântec redat de Lupașcu este însoțit de practica magico-ritualică sau de remediile de medicină empirică asociate, sub formă de "rățetă", dar relații despre subiecții chestionați nu aflăm decât dintr-un tabel general, comun, de la sfârșitul cărții. În prefața la culegere, Lupașcu recunoaște că o bună parte a descântecelor și a practicilor magice le știe de la mama sa, foarte pricepută în domeniu, astfel încât textele sunt scrise din amintire. O altă parte sunt texte culese de la descântătoare cunoscute, pe care autorul mărturisește că le-a plătit din greu pentru a obține informațiile.

Doftoriile și vrăjile fără descântec merg de la aflarea ursitei și luarea manei vitelor până la vrăjitoriile din noaptea Sfântului Andrei sau a Sfântului Vasile. Tot aici sunt cuprinse și sfaturi practice pentru grădinărit, pentru scoaterea petelor, pentru ca femeile să nu fie bătute de bărbat sau pentru ca școlarii să învețe bine, fapt ce spune multe despre locul practicilor magice în lumea cotidiană a societății tradiționale. Culegerea este completată de o serie de îndrumări casnice sau de sfaturi pentru agricultori.

Pornind de la observația că din zona etnografică a Ardealului sunt semnalate foarte puține texte magico-terapeutice de tipul descântecului, colecția de **Descântece din Ardeal** publicată de Robert Prexl în *Convorbiri literare*, nr XXV pe 1891/1892, București, aduce în fața cititorului câteva texte - *descântec contra albeței, de aprindere, de aruncătură, de deochi, de bubă dulce, de durere de grumaz, de zgârciu la rânză, de aruncătură, de baterea inimii,* precum și câteva *descântece pentru aducerea laptelui la nimale* - culese în cea mai mare parte din Sebeșul săsesc.

Cel puțin două sunt aspectele legate de descântec, intuite remarcabil de Prexl: mai întâi reliefarea puterii de excepție a cuvântului rostit în atingerea finalității dorite pentru punerea în act a incantației ritualice; în ordinea rostirii de cuvinte aureolate magic, cercetătorul remarcă utilizarea de către persoanele specializate a cuvintelor pe care doar ele le înțeleg, sau, uneori, chiar le inventează, pentru a nu putea fi dezlegate de oricine, mai

ales de persoane ce ar putea manifesta anumite intenții de anihilare a leacului: "astfel de cuvinte inexplicabile se află în mai multe descântece românești. De exemplu, Julebița, un fel de apariție malefică", conchide Prexl (p. 364). Remarcabilă - și tocmai de aceea, preluată de exegezele viitoare raportate la forța magică a cuvântului - este mărturia unei descântătoare citată cu ocazia cercetării din Sebeș: "acuma vorbesc numai ca și la nuntă, dar atunci când descânt, cuvântul meu e trăznet, privirea - mi fulger, mâna mea furtună" (p. 353).

Cealaltă coordonată a praxisului magico-ritualic dezvoltată de Prexl este cea legată de paradigma spațio-temporalității reclamată de performare: "descântecul nu este iertat a se face atunci când crește luna, căci atunci bubele s-ar lăți" (p. 446) sau "descântecul se repetează de trei ori, totodată când asfințește soarele, ca acesta să ducă cu sine și durerile bolii" (p. 448); juste sunt și observațiile referitoare la efectele cromatice chemate să sprijine actul de vindecare magică: "descântecul se zice mai ales în sfânta sâmbătă albă, din săptămâna albă, adică săptămâna brânzei, săptămâna de dinaintea începerii postului" (p. 356), dar în descântecul de aruncătură, cei doi oameni cu două securi întâlnesc două femei negre cu două ciururi negre (p. 601). Toate aceste observații sunt completate de constatarea că praxisul magico-ritualic al descântatului de boală este însoțit de mimică adecvată, de o recuzită specifică, de locuri predestinate pentru producere și de o temporalitate fastă / nefastă, sugerându-ne că Robert Prexl nu s-a limitat doar la a tipări o colecție de descântece terapeutice, ci a încercat și conturarea unui mic comentariu în legătură cu câteva din problemele ridicate de aceasta.

În același an publică și Sofronie Liuba[6] și Aurel Iana[7] un studiu referitor la **Medicina poporală. Credințe, datini, doftorii și descântece poporale**, tot din Ardeal, în revista Familia, an XXVIII/1891, la Oradea. Observațiile critice ale autorilor sunt fondate pe o cercetare în comune din jurul Oraviței. Dincolo de

[6] "În ultimele decenii ale secolului trecut și în primii ani ai sec.XX publică datini și credințe, proverbe, medicină populară, anecdote, lirică diversă și jocuri de copii" (Iordan Datcu - *op. cit.*, vol.II, p. 5).

[7] "Unul dintre cei mai harnici folcloriști din Banat", a publicat numeroase culegeri de foclor în presa vremii (Iordan Datcu -*op. cit.*, vol.II, p. 5).

constatările oarecum obișnuite deja - "precum se întoarce ușa la țâțâni, așa să se întoarcă și boala" (532); "descântătoarea linge pe bolnav cu limba pe frunte" (p. 531); bolnavul cască de câteva ori, iar acesta e un posibil semn că cel descântat e, într-adevăr, deochiat (p. 531) - remarcabilă este intuiția autorilor în ceea ce privește mecanismele terapiei populare prin formule magico-ritualice sau prin virtuți bioenergetice ale descântătoarei specializate: "dacă a descântat o vrăjitoare de diochi cuiva, aceluia, ascultând descântecul cu atențiune, zice că i-a fost mai bine. Această alinare, judecând după metafizică, a pornit sau din încordarea atențiunii, care a născut credința, sau din magnetismul produs prin neîntrerupta frecare cu buricul degetelor pe fruntea celui bolnav. Orice vrăjitoare bună are obiceiul, ca prin vorbe bune, blânde și dulci să facă pe cel bolnav atent a o asculta și a crede în descântec și leacul ei" (p. 531). Se întrevede astfel și puterea cuvântului, și complementaritatea gestului, dar mai ales condiționarea eficacității descântecului de o credință fără limite a pacientului.

Scrierile despre *deochi* și *fapt* au fost adunate de către Mihai Canianu sub titlul **Din psicologia poporană. Descântece, farmece, vrăji** și tipărite de G. C. Tocilescu în 1894 în *Revista pentru istorie, arheologie și filologie*. Ulterior, aceste scrieri constituie substanța unui capitol aparte din ediția recentă *Studii și culegeri de folclor românesc*, îngrijită de Al. Dobre și Mihail Robea și publicată la București, în 1999. Cele două fenomene magice amintite sunt prezentate, definite și detaliate pe baza unor cercetări de teren efectuate de autor (variante proprii de descântece curative) și pe baza unor informații care acoperă un areal destul de larg, dar și printr-un remarcabil studiu comparativ, pentru care Canianu folosește o complexă bibliografie de specialitate.

Dacă *deochiul* este un subiect mult mai "bătut" de către cercetători și deci Canianu nu aduce informații spectaculoase[8], notabilă este încercarea de delimitare, definire și detaliere a *faptului*: "faptul, făcutul, datul, adusul, pusul, adăpatul ori aruncatul au la bază răzbunarea (...). Prin făcătură, făptură și aruncătură se înțelege a îmbolnăvi pe cineva, aruncându-i în drum niște obiecte

[8] Chiar dacă merită să remarcăm aici trimiterile la *Dictionnaire des superstitions* a lui Chesnel sau la formulele sentențioase ale lui Virgiliu: "Nascio, quis, teneros oculus mihi fascinat agnes".

scârnave și fermecate" (p. 165); Efecte: "omul care a călcat în fapt începe să-l mănânce pielea cumplit peste tot corpul și imediat ce se scarpină începe a-i ieși peste tot corpul pete roșii, care se prefac apoi în bube mărunte ca păsatul" (p. 165).

Cele două studii, despre *deochi* și *fapt*, prezintă o importanță specială pentru folcloristică și datorită formulei de organizare a materialului: ele se constituie în monografii ale unor tipuri de descântece românești. Autorul structurează materialul în două secțiuni: mai întâi redă practicile și credințele populare referitoare la simptome, procedee de vindecare și finalitate, apoi prezintă tipurile de descântece cu toate variantele lor. Trebuie făcută observația că toate piesele culese sunt denumite de Canianu "variante". În realitate, sunt puse laolaltă tipuri, subtipuri și variante din toate zonele țării, ceea ce atrage încă o dată atenția asupra intenției autorului de a realiza studii monografice. "Minuțiozitatea cercetării și țelul ei exhaustiv ridică valoarea celor două monografii, mai ales dacă nu se uită împrejurarea că ele sunt până acum unicele în folcloristica românească"[9] . Într-adevăr, abia în 1944, Candrea va mai publica o abordare semnificativă a *deochiului* (fără a o completa însă cu tipuri și variante), dar nu se ocupă și de *fapt*.

O cercetare mult mai cuprinzătoare oferă dr. N. Leon, profesor la Universitatea din Iași, prin **Istoria naturală medicală a poporului român**, publicată în 1903 în Analele Academiei Române, Memoriile Secțiunii Științifice. Pornind de la considerente generale privind bolile și metodele populare de terapie, Leon pune în discuție, pe de o parte, descântecul de boală, pe de altă parte, remediile etnoiatrice folosite în mod curent în societatea tradițională a satului românesc: plante, animale și "corpuri anorganice" folosite ca remedii naturale împotriva diverselor maladii.

"Descântecele sunt amenințări în general în versuri la adresa boalelor ca să le sperie, să le facă să se retragă din corp" (p. 10); textele culese sunt relativ puține, și vizează practica descântatului pentru *năjit, strânsul cel mare, dalac, deochiu;* realizând importanța scenariului ritualic și a ingredientelor de sorginte magică, autorul dă și astfel de informații, pentru că "descântecele, pe lângă vorbele rostite încet de către descântătoare, sunt însoțite de anumite obiceiuri și de diferite substanțe, ca: apa ne-ncepută, beț de alun, busuioc, usturoi, os, miere etc" (p. 10);

9 Ovidiu Bârlea - *op. cit.*, p. 276.

Pe aceeași linie se situează și **Medicina poporului** scrisă și editată în 1907 de Grigore Grigoriu - Rigo; "Nevoia unui popor lipsit de cunoștințe medicale, care caută ca în caz de boală să se poată vindeca prin puterea lecuitoare a buruienilor și a descântecelor, a dat naștere la o mulțime de obiceiuri și credințe pline de învățăminte și folos pentru cei care se ocupă de această știință" (p. 2) crede autorul în *Prefață*, gândindu-se la cele două secțiuni ale lucrării, "Boalele oamenilor" și "Boalele vitelor".

Chiar dacă nu foarte riguroasă în ceea ce privește informatorii și sursele de preluare a materialului (autorul mărturisește că acolo unde textul sau practica terapeutică i s-au părut mai deosebite, a dat toate informațiile detaliat; când practica i s-a părut însă frecventă și larg cunoscută, a furnizat cititorului doar județul sau zona), cartea are un plus științific față de alte lucrări ale genului: oferă o bibliografie comparativă și informativă pentru fiecare descântec în parte, cu trimiteri clare, ce susțin un impresionant aparat bibliografic, și face relaționări și cu rezonanța sau penetrarea textului în cele trei zone geografico - istorice ale țării. Uneori, chiar autorul se lansează în aprecieri personale sau în relaționări între ariile de circulație ale tipului sau despre numărul și formele variantelor existente.

În secțiunea dedicată descântecelor, oferă o serie de texte, câteva dintre ele remarcabile prin originalitate și reprezentativitate: *de brâncă, bubă, coleți, dambla, deochi, fărâmat, izdat, năjit, junghi, rânză, trânji, vivor, adusul laptelui, umflătură*. Un amplu spațiu este rezervat deochiului, "boala cea mai răspândită în popor, boală nervoasă ce orice om o poate căpăta ușor" (p. 48).

La fel ca Leon, și cartea lui Grigoriu - Rigo se încheie cu un bogat repertoriu alfabetic al corpurilor anorganice, animalelor și plantelor "întrebuințate în medicina poporului" (p. 213 - 215), precum și un indice alfabetic de cuvinte populare cuprinse în medicina poporului (p. 215 - 218).

Boli și leacuri la oameni, vite și păsări, după datinile și credințele poporului român, adunate din comuna Țepu (Tecuci), se numește cartea publicată de Tudor Pamfile în anul 1911. Fost ofițer de cavalerie, "se poate afirma despre el că a uitat lumea aspră a cazărmii dând la iveală an de an câte un volum de etnografie, folclor sau literatură de popularizare. Tot atât de fecund ca și S. Fl. Marian, el pășește în continuarea operei acestuia"[10].

[10] Ovidiu Bârlea - *op. cit.*, p. 404.

În volumul citat, Pamfile oferă remedii magice sau magico-medicale sau doar leacuri vehiculate de medicina empirică pentru 132 de boli omenești și pentru 15 boli ale animalelor (vite și păsări).

Printre remediile citate pentru fiecare dintre boli în parte, un loc însemnat îl ocupă descântecul. Textele cele mai valoroase citate de autor ni s-au părut a fi: *de arșiță (fierbințeală), de aplecate, de baghițe, de brâncă, de bubă, de cei răi, de dânsele (ologeala) de deochi, de gușter, de junghi, de lipitură, de spurcare, de urât, de mană la vite;*

Remarcabil este vocabularul - extrem de variat - folosit, cu o terminologie care pare să nu se mai epuizeze și cu o redutabilă serie de sinonime pentru termenii medicali folosiți popular: foarte multe denumiri ale bolilor (unele și cu regionalisme, și cu forme eufemice, și cu forme compuse lexical), multe plante și mai ales uluitor de multe stări patologice sau psihice provocate de alterarea sănătății. Vocabularul impresionant al termenilor de specialitate este completat de practicile magico-ritualice aferente unor descântece, accentuând pe instrumentar și ingrediente.

Seria lucrărilor de terapie populară cu caracter practic este completată de volumul apărut în 1936 la Sibiu, alcătuit de George Bujoreanu și intitulat, generic, ca și celelalte lucrări asemănătoare precedente, **Boli, leacuri și plante de leac cunoscute de țărănimea română**. Cartea se bucură de prefața cunoscutului și reputatului medic prof. Valeriu L. Bologa, în care este lăudată munca autorului și este recunoscută marea importanță a cercetării medicinei empirice ca punct de plecare pentru medicina științifică, dar și ca soluție alternativă, uneori, pentru medicamentele chimice.

Remarcabilă este *"Întâmpinarea"* autorului, în care se subliniază faptul că volumul nu este scris doar pentru popularizarea și cunoașterea unor leacuri, ci și pentru a fi citit de medici, care vor proba leacurile și vor sfătui poporul asupra utilizării lor. Cartea este structurată în două părți principale: "Bolile și leacurile omului" și "Bolile și leacurile animalelor de casă".

Chiar dacă nu sunt prezentate efectiv texte de descântece, acestea sunt pomenite referitor la numeroase boli, ca fiind remedii terapeutice des apelate în satul arhaic românesc. Citām așadar această carte în bibliografia descântecului terapeutic românesc pentru practicile magice aferente descântecului de boală pe care

volumul le conține. Autorul arată, în această ordine de idei, că "deochiul este boala cea mai cunoscută și mai răspândită (...). Se spune că deochiul sau sositul este o boală foarte grabnică, care cu nimic în lume nu se vindecă decât cu descântece" (p. 90). Carte completă pentru acea vreme, volumul lui Bujoreanu are și un capitol de "plante de leac cunoscute de țărănimea română" și "plante de leac" redate științific cu sprijinul botaniștilor din Cluj, dar mai ales are o "listă a orașelor și a comercianților de plante de leac".

O succintă constatare care se poate face în acest punct al discuției este aceea că prima parte a secolului nostru este străbătură de dorința unor folcloriști consacrați, dar și a unor medici, botaniști, profesori sau doar iubitori de cultură, de a culege, selecta și interpreta după posibilități, cu mijloace mai rudimentare și uneori cu o rigurozitate îndoielnică, dar cu multă încredere în folosul muncii de conservare a tradițiilor populare, puse sub semnul întrebării de pașii tot mai repezi ai progresului științific, o serie de ocurențe ale terapiei populare vechi, prin apelul la formule verbale consacrate de tradiție, dar și de eficaciatea probată deja: *descântecele de boală*.

Simion Florea Marian și acțiunea sa de pionierat

"Toate descântecele, farmecele și vrăjile sunt unul din izvoarele cele mai prețioase pentru istoria și limba poporului nostru"

S. Fl. Marian - *Descântece poporane române*, Suceava, 1886

"Dintre toate ramurile de poezie poporană, câte ni-s până acum cunoscute, cel mai nebăgat în seamă a fost, fără nici o îndoială, acela al descântecelor, farmecelor și vrăjilor" observa, la 1886, Simion Florea Marian, în prefața la **Descântecele românilor**. Influențat de raționalismul luminist, Marian ia atitudine față de "prejudețe și superstiții" (...), dar, pe de altă parte, ca om de știință, propune să nu fie condamnate înainte de a fi studiate în ceea ce au ele mai prețios, scânteia de spirit, adică valorile artistice"[11].

[11] Iordan Datcu - *op. cit.*, vol. II, p. 61.

Remarcabilă această cale de mijloc aleasă de Marian, mai ales dacă observi, la sfârșitul introducerii sale, că, de fapt, talerul balanței înclină semnificativ spre culegerea, stocarea, depozitarea, interpretarea, valorificarea și prezentarea în fața lumii întregi a volumului imens de obiceiuri, ritualuri și prescripții magice din cultura populară românească. Acest "ram de poezie", cum numește Marian sectorul textelor poetice magico-rituale, este folositor, din punctul de vedere al cercetătorului, din multiple motivații: lingvistice, medicale, mitologice, istorice (migrarea și originea poporului), religioase[12]. Urmează o colecție de descântece, culese din nordul țării, toate cu efect terapeutic, deci intrând în categoria descântecelor populare de boală, fiecare text cules fiind însoțit de observații sau note, din care cititorul obține amănunte despre performer, dar și despre condițiile reclamate de performarea respectivei incantații. Acolo unde consideră că este necesar, autorul oferă și explicații ale unor termeni regionali sau arhaici.

Merită să mai remarcăm și *adaos*-ul la colecție, constând în raportul prezentat de Marian plenului Academiei Române, în sesiunea generală din 1883, referitor la descântecele culese de George Săulescu și oferite pentru interpretare lui Marian, nu numai pentru a atenționa asupra textelor redate de Săulescu, interesante printr-un anume grad de inedit, ci mai ales pentru a reliefa poziția justă și vehementă a lui Marian în legătură cu profesionalismul și deontologia presupuse de acțiunea de culegere a textelor folclorice. Marian profită așadar de forma manuscriselor lui Săulescu, pentru a-l critica pe acesta pentru gradul mare de intruziune a spiritului cult în formele populare culese, considerat de critic chiar o falsificare a textului: "G. Săulescu a falsificat într-adevăr poeziile poporane adunate de dânsul, îndreptându-le unora versurile, altora adăugându-le câte ceva de la sine, iar la toate, fără abatere, înlocuind cuvintele de origine străină cu altele de origine latină sau elină" (p. 205). De fapt, multe dintre cuvintele înlocuite de Săulescu nu s-au dovedit a fi decât formule din acea categorie de cuvinte create de performeri tocmai pentru a spori gradul de ermetism al incantației ritualice, și care ar fi dat informații interesante despre creativitatea performerilor sau despre resorturile magice activate de aceștia la nivelul limbajului verbal.

[12] S. Fl. Marian - *Descântece poporane române. Vrăji, farmece și desfaceri*, București, 1996, p. 98 - 99.

În 1893, Marian revine asupra subiectului, prin **Vrăji, farmece și desfaceri**, în care oferă cititorului o încercare de diferențiere categorială a fenomenelor magice ce presupun utilizarea cuvântului în cadru magico-ritualic: "vrăjile, farmecele și desfacerile sunt trei specii deosebite de poezie populară. Prin urmare, ele nu trebuie confundate una cu alta, cu atât mai puțin cu descântecele, după cum s-a făcut de către cei mai mulți inși până acum" (p. 7). Urmează explicitarea fiecărui termen în parte, dar explicațiile suferă de o rigurozitate care a fost, de altfel, rapid taxată de viitorii cercetători în ale magiei populare. De exemplu, aflăm că vrăjile au eminamente un scop negativ, ele fiind deci practici ale magiei negre, utilizate și în magia terapeutică, și în cea erotică, în acest ultim caz ele suprapunându-se peste farmece, care, în opinia lui Marian, au finalitate exclusiv erotică. Aflăm apoi că "scopul desfacerilor e întotdeauna bun" (p. 10), dar, câteva paragrafe mai încolo ni se spune că "desfacerile au un scop dublu, bun și rău" (p. 11). Mai mult, Marian omite să facă diferențierea între desfaceri și descântece, arătând că, de fapt, cele care fac desfacerile sunt ... fermecătoarele. De altfel, culegerea de texte care urmează acestor explicații este împărțită destul de arbitrar în trei subcapitole, denumite după termenul celor trei specii despre care vorbește autorul, dar în notele și observațiile aferente, atât performerii, cât și textele literare și practicile magice adiacente sunt denumite cu termeni care par a fi oricând interșanjabili.

Concluzia care se desprinde este aceea că Marian dă dovadă de exces de zel atunci când încearcă să delimiteze taxonomii individuale sau să contureze categorii cu statut de specie folclorică. Primul argument în defavoarea acestor taxonomii este acela că ele nu rezistă la o analiză pertinentă a realității de teren. Termenii nu sunt susținuți nici la nivelul lingvistic, nici în praxisul uzual. De altfel, scăparea majoră a cercetătorului este aceea că nu-și delimitează deloc câmpul operațional: Marian nu ne spune, concret, care ar fi instrumentele de care uzează, care poate fi metoda ce stă la baza diferențierilor operate și, esențial, care sunt criteriile operante utilizate. Este evident, așadar, că această teorie nu putea să reziste prea mult timp, mai ales după o analiză atentă pe un areal geografic mai vast, astfel încât ea a fost taxată de către cercetătorii care s-au ocupat sistematic de acest subiect, și mai

ales de Gorovei. Această observație nu înseamnă că activitatea de pionierat depusă de Simion Florea Marian este diminuată: el este primul folclorist ce atrage în mod special atenția asupra importanței studierii sistematice și după direcții clar stabilite a practicilor magico-ritualice, ca sector al literaturii populare mai puțin cercetat, precum și a necesității integrării tuturor pieselor publicate de diverși culegători în reviste regionale, într-un corpus general al textelor de magie populară românească, ce să alcătuiască, așa ca în cazul altor specii, un catalog. În plus, Marian se situează net împotriva intervenției culegătorului în materialul înregistrat, trăgând, chiar în sălile Academiei, un semnal de alarmă împotriva acestei practici, despre care se știe că era destul de des uzitată într-o perioadă în care elanul de a dovedi romanitatea, latinitatea și bogăția fondului popular ca marcă a unei istorii relevante, făceau loc și unor excese. Culegerea lui Marian rămâne însă "cea dintâi, ca exigență metodologică"[13], în ciuda unor exagerări teoretice sau a unor scăpări de culegere și redare.

Descântecul, remediu terapeutic și psihoterapeutic

"Descântecele, iată marea noastră rezervă terapeutică populară"
Charles Laugier, *Contribuțiuni la etnografia medicală a Olteniei*, Craiova, 1925

Categoric, **Contribuțiunile la etnografia medicală a Olteniei** (Craiova, 1925) marchează un punct de referință nu numai în studiul descântecului popular terapeutic, ci și în sfera mult mai largă a terapiei tradiționale. Scrisă de un medic recunoscut, a cărui reputație a impresionat mult și după încheierea carierei sale strălucite - dr. Charles Laugier, directorul Regiunii I sanitare, medic de origine franceză - lucrarea aduce un necesar spirit științific, și, uneori, chiar critic, în abordarea practicilor magice, a superstițiilor sau a leacurilor băbești ce au conturat o medicină empirică fundamentată pe încercări valorizate cutumiar.

[13] Ovidiu Bârlea - *op. cit.*, p. 237.

Înainte de toate, se cuvine să subliniem înțelegerea de care dă dovadă Laugier la adresa folclorului și a tradițiilor populare în general; prețuirea pe care o dă culturii populare - evident, mai ales în domeniul obiceiurilor și credințelor legate de procesele terapeutice empirice - ne determină să vedem în el nu numai medicul , ci chiar... folcloristul: "nu trebuie dar să ne grăbim a svârli disprețul nostru tratamentelor empirice poporane; nu trebuie să le condamnăm în bloc cu prea multă ușurință și fără a le cerceta" (p. 8); "tradiția nu e un lucru care se poate nesocoti, căci ea formează cimentul ce încheagă într-un mănunchi indisolubil un popor. Nu trebuie să se atingă cineva de tradiții decât cu multă prudență, căci de cele mai multe ori în locul lor n-avem ce pune și riscăm atunci la acel erzaț de civilizație, la acea superficialitate, de colorit internațional, dar sterp și fără suflet" (p. 10).

Chiar mai persuasiv se arată doctorul Laugier atunci când este vorba despre medicina empirică, "medicina populară băbească sau empirică", formată din obiceiuri, credințe și practici legate de "superstițiile sau credințele ce caută să dea o explicațiune fenomenelor morbide - boalelor - explicând și profilaxia lor" și din "obiceiuri în relație cu igiena" (p. 7). Acceptând și, mai ales, încercând să fundamenteze prin experimente medicale credințele din sfera medicinei populare, Laugier oferă nenumărate exemple de vindecări empirice, tradiționale, care se bazează însă pe un principiu medical recunoscut și care au fost îmbrăcate, de-a lungul timpului, într-o aură magică, supranaturală, mistică chiar. Minunat și mai ales elocvent este paralelismul dintre "moașa oficială" și "mama moașă" (p. 10 - 11). Dincolo de aceasta însă, "în toate țările din omenire există o terapeutică poporană empirică și cercetarea ei e foarte prețioasă" (p. 8).

Pe aceeași linie admirativă la adresa priceperii și speranței nesecate a societății arhaice românești în vindecarea prin credință se înscrie și aprecierea la adresa descântecelor: "iată marea noastră rezervă terapeutică populară" (p. 17). Acesta este însă punctul în care intervine medicul, care, cu cunoștințele sale, situează just descântecul popular terapeutic nu în terapie, ci în psihoterapie, și realizează prin această observație legătura dintre terapia populară prin credință și psihoterapia modernă. Laugier scoate în relief tocmai acel element pe care medicina modernă îl exploatează din

plin, prin psihoterapeutică: sugestia și autosugestia, și nu atât cea provocată prin hipnoză, ci cea indusă în starea de veghe a pacientului. În subtext, chiar dacă nu folosește chiar termenul explicit, Laugier trimite spre efectul placebo, ce ține, în accepțiune științifică, tot de sugestibilitatea pacientului. Termenii științifici și teoria susținută astfel conturează părerea unui specialist, care trădează profesionistul în ale medicinei, dar și formația dublă a autorului: de doctor și etnograf. Pentru că la explicațiile sale juste, bazate pe informații de ordin medical, se adaugă și comentariul etnografului, care ne mărturisește că publică cu această ocazie doar o sută din textele de descântec întâlnite în satele Olteniei, dat fiind faptul că variantele acestei specii folclorice sunt foarte multe și "de tot felul" (p. 17).

Cu Laugier și *Contribuțiile* sale se fundamentează așadar o direcție nouă în studiul descântecului terapeutic, mai puțin exploatată de predecesori, cea a descântecului ca remediu popular psihoterapeutic, în care factori precum bioenergia, sugestia și autosugestia, efectul placebo, jocul dintre hipnoză și starea de veghe, credința, totul coroborat cu metaloterapia, organoterapia sau etnoiatria, concură la eficacitatea remediilor populare medico-magice.

Momentul Gorovei sau clarificările necesare

"Toate descântecele se pot grupa în tipuri, după forma în care sunt îmbrăcate, după modul în care se practică"
Artur Gorovei - *Literatură populară*, vol.II, București, 1985, p. 107

Convins că are în față "cea mai bună lucrare a lui Gorovei"[14], Iordan Datcu reeditează, în 1985, în volumul II al *Literaturii populare*, corpusul de descântece realizat de Gorovei și publicat inițial sub titlul **Descântecele românilor. Studii de folclor**, în 1931, sub egida Academiei Române, în colecția "Din viața poporului român". Aprecierile editorului par a fi realiste cel puțin din trei perspective: mai întâi, colecția - denumită de unii exegeți

[14] Iordan Datcu - *Notă asupra ediției* la *Literatura populară,* vol II, a lui Artur Gorovei (București, 1985, vol. II, p. XXV).

chiar corpus - aduce în fața cititorului mai bine de 2.500 de texte; apoi, ne găsim în fața primei încercări din literatura română de examinare a procedeelor compoziționale și de conturare a unei tipologii structurale a genului, Gorovei trecând în revistă un impresionant număr de tipuri de descântece[15]; în fine, Gorovei oferă specialistului o remarcabilă listă bibliografică, cuprinzând lucrări românești sau străine, și, mai mult, chiar o ediție critică a acestei bibliografii, unde autorul își permite să puncteze neajunsurile sau meritele deosebite ale lucrărilor citate.

Două sunt lucrurile asupra cărora ne atrage atenția Gorovei încă din prefață: "pentru cercetările ce ar fi de făcut asupra descântecelor noastre se simte necesitatea unei adunări sistematice a materialului cunoscut până acuma, răspândit în multe și numeroase publicații: cărți, broșuri, reviste, foi periodice" (p. 3), astfel încât deducem că volumul încearcă să acopere cât mai judicios întreaga sferă geografică a descântecelor românești, chiar dacă tot autorul mărturisește că Ardealul este prea puțin reprezentat, din cauza inexistenței unor culegeri de descântece publicate în volum sau în presa vremii. Gorovei mai atrage atenția asupra faptului că, neintenționând să facă o lucrare de medicină populară, nu a menționat "practica descântecelor" (p. 6), fapt care scade totuși valoarea corpusului, dacă ținem seama de faptul că o analiză judicioasă a acestor produse folclorice trebuie să aibă mereu în vedere componenta poetică (textul literar propriu zis) alături de componenta poietică (practica magică adiacentă).

Impresionant este efortul lui Gorovei de a demonstra vechimea descântecelor, precum și utilizarea lor pe scară largă, atât la popoarele indoeuropene, cât și în Europa modernă. Informațiile folosite denotă consultarea unei bibliografii bogate, din care Gorovei nu ezită să citeze copios, chiar dacă, conform observațiilor lui Iordan Datcu, uneori aceste citate sunt redate într-o formă mai mult decât aproximativă, sau chiar sunt prelucrate. Autorul forțează uneori puțin analogiile (printre altele, identifică fără nici o rezervă exorcismul cu descântecul, neținând seama, de exemplu de descântecele de dragoste, care, deseori, nu fac deloc

[15] Tipologia a fost notabil completată de Lucia Cireș și Lucia Berdan prin *Descântecele din Moldova* (Caietele Arhivei de Folclor, Universitatea Alexandru Ioan Cuza, Iași, 1982).

trimiteri la prezența diavolului, p.23) sau emite judecăți a căror formulare lasă mult de dorit ("Isus însuși a fost un exorcist", p.34).

Odată cu studiul *Descântecelor românești*, Gorovei dă dovada unei profunde cunoașteri a fenomenului magiei populare, dar și a abordărilor anterioare ale subiectului. Un spațiu larg este consacrat amendării poziției pe care o avuse Simion Florea Marian în receptarea incantațiilor magico-ritualice prin intermediul a patru categorii culturale distincte: descântece, vrăji, farmece și desfaceri. Pentru a demonta teoria lui Marian - "toate desosebirile făcute de Marian nu sunt întemeiate" (p. 70) - Gorovei ia pe rând în discuție toate punctele în care predecesorul său vedea deosebiri: formă, scop, mijloace, timp, persoane practicante și arată că niciuna dintre aceste diferențieri nu rezistă la o cercetare efectivă a satului românesc, unde realitățile concrete contrazic o atare clasificare, și că sistemul construit de Marian nu are decât fundamentare teoretică. Mai mult, critica lui Gorovei, aplicată riguros la textul marianesc, reliefează și cazurile în care autorul sistemului de împărțire a practicilor magice bazate (și) pe puterea cuvântului se contrazice singur chiar în aceeași lucrare sau utilizează termeni care nu există în limbajul curent al satului românesc. Fericita intervenție a lui Gorovei este aceea de a situa cei patru termeni la nivele diferite; menținuți la același nivel, al praxisului efectiv, termenii puși în discuție se suprapun, iar performerii fie că nu-și găsesc acoperire lingvistică (nu a fost detectat lexemul "desfăcător", de exemplu), fie că se relevă într-o clară coincidență.

Concluzia lui Gorovei este aceea că "vraja și farmecul sunt același lucru și înseamnă operația, acțiunea sau ceremonia săvârșită în scop de a-i face cuiva un bine sau un rău, cu ajutorul unor forțe supranaturale, de care dispune o anumită persoană, în relațiuni cu spiritele necurate" (p. 74). De partea cealaltă, "descântecul este totalitatea cuvintelor pe care le rostește vrăjitorul sau fermecătorul, care face leacul, vraja sau farmecul, de la care așteaptă un rezultat de mai înainte determinat" (p. 75). Altfel spus, "vraja (farmecul) este totalitatea formelor ceremonialului întrebuințat de vrăjitoare, pentru a ajunge la un rezultat ce-l urmărește; descântecul este formula verbală care face parte integrantă și indispensabilă din vrajă". Această abordare legiferează acea structură duală a descântecului pe care se fundamentează întreaga cercetare modernă a incantației magico-ritualice: *latura sa verbală*, care vine să aducă în sprijinul

celui care manipulează structura magică puterea cuvântului rostit, dar și *practica magică* - deseori cu efecte de medicină empirică sau cu variate remedii de etnoiatrie - ce conferă descântecului cadrul spațio-temporal reclamat de caracterul special al incantației, precum și colecția de instrumentar, recuzită și ingrediente necesare bunei funcționalități a actului, în vederea atingerii finalității dorite.

O singură observație se impune aici: poate dintr-o scăpare, poate dintr-o insuficientă relaționare a termenilor, Gorovei se arată restrictiv cu categoria prezențelor supranaturale care vin în sprijinul celui care manipulează procedeele magice pentru punerea în act a dezideratului: vrăjitoarea, și mai ales descântătoarea, nu potențează actul său magico-ritualic doar prin apelul la spirite necurate, așa cum spune răspicat Gorovei, ci și prin invocarea, prin rugăciune, a divinităților creștine: Dumnezeu, sfinții tămăduitori și mai ales Maica Domnului. A crede că performerul descântecului se găsește în contact doar cu spirite, malefice nu înseamnă numai o îngrădire a personalității performerului, ci și o plasare a actului acestuia sub semnul unor forțe oculte receptate negativ de mentalitatea populară, sau chiar sub semnul magiei negre. Ori, se știe că, pentru spațiul cultural al satului tradițional românesc, descântecul este o specie ce se subsumează într-o proporție semnificativ de mare teurgiei. Practica de teren și textele culese în diferite etape, denotă clar că o bună parte a încrederii absolut necesare din partea pacientului în actul magico-ritualic săvârșit în favoarea sa se datorează tocmai coincidenței intențiilor descântătoarei și ale Maicii Sfinte. Odată bucurându-se de sprijinul unui personaj divin, performerul practicii magice își asigură, în bună parte, reușita demersului.

Notabil este însă faptul că Gorovei nu se limitează așadar numai la a demola un sistem teoretizat de predecesorul său, ci clădește un altul în loc, mult mai echilibrat, și susținut de această dată cu argumente din viața socio-culturală a satului. De altfel, această intervenție a lui Gorovei va sta și la baza definirii descântecului și a practicii descântatului în modernitate, prin vocea lui Ovidiu Bârlea.

Justă, și mai ales realistă, este poziția lui Gorovei și în ceea ce privește timpul potențat magic ce ar trebui să sporească șansele de eficacitate ale praxisului magico-verbalizat. După ce trece în

revistă numeroase astfel de credințe în existența unor timpuri faste / nefaste pentru performarea actelor, din diverse zone ale țării, observând că unele informații diferă, iar altele chiar se contrazic, folcloristul este de acord că "nu s-ar putea determina o regulă generală pentru zilele în care se face fiecare descântec, fiindcă aceste reguli variază după localități și chiar după descântătoarele din aceeași localitate" (p. 81).

Deși vorbise și la începutul lucrării despre boală, care în mentalul colectiv popular este o lucrătură diavolească, Gorovei revine asupra subiectului, făcând referiri speciale la spațiul cultural folcloric românesc. Cititorului îi sunt oferite așadar impresionante liste de denumiri, care denotă nu numai hărnicia cercetătorului (de altfel, se pare că Gorovei a lucrat aproape douăzeci de ani pentru alcătuirea corpusului și pentru sistematizarea materialui din capitolele introductive) ci și o nemaipomenită prolificitate lingvistică populară. Este vorba de denumiri ale diavolului, ale bolii (*după naționalități, după felurile de animale, după culori, după calități diverse, după timpul când poate să fie concepută, după alte norme*), ale părților corpului ce pot fi afectate de boală și de unde descântătoarea trebuie să scoată boala, ale stărilor prin care poate trece bolnavul, ale gesturilor și trăirilor acestuia;

Partea cea mai consistentă a studiului lui Gorovei este cea în care autorul încearcă o primă tipologizare a descântecelor, demers ce a constituit punctul de plecare al abordărilor ulterioare și care în mod cert va fi punctul pe plecare pentru o viitoare "carte românească a descântecului", adică un adevărat corpus de descântece populare românești. Pornind de la forma variată a descântecelor populare (de la câteva versuri, la sute de versuri), de la "forma în care sunt îmbrăcate" și de la modul de performare, Gorovei grupează materialul cules în 11 tipuri: *rugăminte, poruncă directă, poruncă directă cu amenințări și îngrozire, poruncă indirectă, indicare, blestem, comparație, enumerație, gradație, dialog, povestire* (p. 107), oprindu-se apoi asupra fiecărui tip, pentru a-l explica, pentru a face loc unui studiu comparatist și, în final, pentru a cita câteva exemple românești care să ilustreze tipul.

II. Descântecul ca miez și coajă
- modernitatea descântecului și a descântatului terapeutic -

Întoarcerea la descântec, încă un "drum spre Centru"

"*Oricât am avea impresia că ne aflăm departe de magie, totuși nu ne-am desprins de ea*"
Marcel Mauss, Henri Hubert , *Teoria generală a magiei*, Iași, 1996, p. 181

Perioada tatonărilor, a culegerilor mai mult sau mai puțin riguroase depășită, descântecul popular terapeutic și-a găsit locul în economia unor studii cuprinzătoare, ample, cu o tematică vizând nu doar analiza unei specii folclorice, ci o abordare holistică a întregului segment spiritual circumscris praxisului magic: incantația ritualică a fost fericit așezată în ordinea unei antropologii a sănătății, ca factor de echilibru între starea de sănătate și momentul bolii, într-o paradigmă a viziunii magice asupra pârghiilor de echilibrare a dimensiunii umane cu universul înconjurător. În plus, cercetările asupra magiei medicale din care se revendica și incantația ritualică cu valoare terapeutică au început să conștientizeze tot mai mult diferența dintre superstiția oarecare și etnoiatria dublată de contextul verbalizat, generând și stimulând cercetările de medicină magică populară ca preambul pentru terapia și psihoterapia modernă. Candrea și Bârlea, Pavelescu și Papadima au avut intuiția de a face duble operații categoriei practicilor magice vizând menținerea sănătății sau însănătoșirea: decuparea descântecului

curativ din ansamblul poeziei ritulaice și descifrarea sa din varii perspective: lingvistică, filologică, istorică, poetică, estetică, psihoterapeutică, dar și reintegrarea textului descântecului în rotunjimea praxisului magico-ritualic menit să supradimensioneze valorile umanului, în acțiunile de menținere a sănătății.

Din păcate însă, vreme de mulți ani, spațiul cultural românesc a fost nevoit să suporte confiscările ideologice și falsurile grosolane ale unui regim pentru care cultura însemna, de cele mai multe ori, un dușman de temut; de aceea, adevărata cultură a trebuit să fie ținută în întuneric și prefabricată o alta, "acceptabilă", în locul celei veritabile. Iar una dintre paradigmele culturale ce trebuiau trecute cu sfințenie sub tăcere, pentru a nu știrbi cu ceva din imaginea de mucava a realismului științific, era magia populară. A vorbi sau a scrie despre magie era deci cu atât mai greu. Magia (analog religiei), ca formă de spritualizare a spațiului arthaic, ca model cultural și ontologic generat și alimentat de la sursele nesecate ale mentalității tradiționale, susținea cultural un model de viață ce nu se potrivea deloc cu cel al "omului nou". De aceea, modalitățile sincretice de obiectivare ale magiei au fost multă vreme supuse nu numai unor interdicții de cercetare, ci și unor limitări în publicare. Astfel că, în vremurile prezente, apariția unor culegeri sau exegeze ale dimensiunii magicului din spațiul arhaic sau penetrarea, glisarea sau reorganizarea sa în mediile citadine, reprezintă nu doar o restituire de suflet a unor paradigme culturale cu valoare de exemplu, ci și o comuniune ideatică cu tradiția. Asistăm deci la jalonarea unui simbolic *drum spre Centru*, adică spre acea spiritualitate condensată a omului simplu și sănătos, ce știa să-și calibreze acțiunile într-o manieră care să-i arate mereu calea spre restabilirea unui echilibru afectat uneori sub presiunea unor factori externi.

Descântecul terapeutic își arată categoric o altă față către cercetătorul contemporan, și, la fel de categoric, reclamă un alt fel de tratament. Studiile recente áu renunțat să mai facă delimitări teoretice, să mai discute originile descântecului sau să izoleze variante de producere. Se discută despre cromatică și despre magia cifrelor, despre capacitatea de sugestie, relaxare sau chiar hipnoză a cuvintelor - cheie din textele ritualizate, despre capacitatea lor terapeutică și psihoterapeutică, despre alăturarea puterii cuvântului puterilor bioenergiei, sau chiar despre rolul descântecului de boală în fenomenele paranormale.

Candrea sau leacurile populare pentru orice boală

"Toate descântecele se adresează sau puterilor cerești, sau duhurilor întunericului, ca să-i scoată suferindului boala din trup și să-l facă sănătos"

I. A. Candrea - *Folclorul medical român comparat. Privire generală.Medicina magică,* București, 1999

Sincretismul magie - religie și raporturile acestora cu științele par a preocupa tot mai mult etnologii și antropologii. Contemporaneitatea problemei rezidă mai ales în reevaluările acestor raporturi în spațiul rural, dar și prin supradimensionarea lor în mediile citadine. În acest context, reeditarea ediției princeps a cărții lui I.A. Candrea - **Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică**, apărut la Casa Școalelor în 1944 (reeditat la Polirotm, Iași, în 1999), este o întreprindere cu totul binevenită.

"Cei care studiază istoria medicinei își dau bine seama că, la începuturile ei, medicina științifică s-a desprins din experiența sănătoasă și din unele observații juste ale medicinii populare, iar mai târziu, în decursul veacurilor, s-a mai îmbogățit și din comoara nesecată a experienței oamenilor simpli"[16] recunoștea, cu o jumătate de secol în urmă, un tenace cercetător al istoriei medicinei românești. Volumul de *Folclor medical român comparat* al lui I. A. Candrea prezintă remediile naturiste - adică ceea ce constituie, în fapt, esența etnoiatriei - alături de credințele și superstițiile populare înrădăcinate în mentalitatea tradițională colectivă ca produs al unor reprezentări; această alăturare nu presupune deloc o interpretare simplistă a realităților din spațiul satului arhaic, ci, din contră, o înțelegere în profunzime a lor. Pentru că etnograful - lingvist înțelege că superstițiile și credințele populare nu sunt, în mod brutal, rezultatul unei inculturi sau a unei înapoieri atât de des invocate într-o anumită perioadă - citâm dintr-o broșură a deceniului șase: "În țările socialiste, unde creșterea nivelului

[16] V. Bologa - *Despre vrăji, doftoroaie și leacuri băbești*, Societatea pentru Răspândirea Științei și Culturii, București, 1961 (ediția a IV), p. 15.

economic şi cultural al maselor este prima preocupare a statului, unde dezvoltarea forţelor de producţie a luat un avânt fără precedent, se îngustează neîncetat terenul pe care înfloresc superstiţiile şi asistăm la scăderea numărului lor. (...) Cu toate succesele obţinute însă în lupta pentru răspândirea ştiinţei şi culturii, în conştiinţa unor oameni mai sunt încă vii aceste superstiţii magice şi prejudecăţi, moştenite din vechiul regim capitalist"[17] - ci suma de constatări provocată de o cazuistică impresionantă, cu remedii terapeutice remarcabile sau cu regretabile eşecuri. Astfel că autorul se crede îndreptăţit în a afirma că "atunci când urmărim credinţele poporului privitoare la originea bolilor, observăm că multe din ele nu sunt decât constatările pe care le-a făcut în decursul veacurilor şi a căror veracitate nici un medic modern nu s-ar încumeta să o conteste" (pag.130).

Structural vorbind, cartea grupează materialul pe două secţiuni: prima se subintitulează *Corpul omului. Bolile*, iar subiectele abordate sunt cele referitoare la anatomie şi fiziologie, originea bolilor şi personificarea lor, fiinţe demonice umanizate ca apariţii în imaginarul popular şi care ar putea provoca boli, farmece, vrăji şi blesteme, o "boală" des apelată - deochiul, terminologia bolilor în variantă populară, mijloacele de prevenire şi remedii pentru vindecare; cea de-a doua parte a lucrării, *Medicina magică*, aduce în prim plan descântecul ca soluţie psihoterapeutică, transmiterea bolilor între oameni sau de la om la alte fiinţe ori lucruri, o serie de acţiuni simbolice pentru alungarea bolii şi multe alte aspecte ale procesului curativ în praxisul popular consfinţit de tradiţie.

În fapt, substanţa de adâncime a celor două părţi este aceeaşi: modalităţile de prevenire, stopare şi vindecare a bolilor. Diferite se dovedesc a fi însă perspectivele de abordare ale praxisului curativ şi ale finalităţii terapeutice. Dacă în primele capitole remediile aparţin efectiv medicinii empirice sau populare, alăturate unor credinţe străvechi, capitolele din urmă completează medicaţia naturistă cu fragmente ale praxisului magic de îndepărtare a bolilor trupului şi sufletului. Cel puţin două aspecte reţin însă atenţia cititorului - fie el avizat ori neavizat

[17] *Medicina în lupta împotriva prejudecăţilor şi a leacurilor băbeşti*, Editura de Stat pentru Imprimate şi Publicaţii, 1959, nr 18, broşură editată de Ministerul Învăţământului şi Culturii, Direcţia Generală a Aşezămintelor Culturale, p.8.

- la o primă lecturare a volumului în ansamblul său: mai întâi paleta extrem de largă a informațiilor de folclor comparat, ceea ce denotă parcurgerea unei bibliografii impresionante, în mai multe limbi și acoperind o vastă zonă balcanică, iar apoi uzitarea unor termeni medicali de specialitate, cu o anumită naturalețe în exprimare, chiar dacă ei sunt puși în tandem cu regionalisme și arhaisme din sfera semantică a corpului uman (remarcabil este, din acest punct de vedere, limbajul din capitolele *Terminologia bolilor* și *Diagnoza și prognoza*). Ambele ipostaze sugerează aceeași concluzie: o erudiție ieșită din comun, cunoștințe acoperind orizonturi largi, prefigurând ceea ce noi numim astăzi cu termeni "la modă" *interdisciplinaritate* sau *multidisciplinaritate*, venind dinspre folclor și etnografie, dar mergând spre mitologie, magie, etnoiatrie, filozofie, literatură populară și chiar istoria medicinei.

Și totuși, lucrarea lui Candrea nu este una de etnoiatrie sau medicină populară, așa cum s-ar putea înțelege din cele spuse mai sus. La exploatarea unui asemenea subiect trebuie să ne gândim și la *Iarba fiarelor. Studii de folclor* (1928). În volumul de față, cercetătorul, deși mereu dispus să ofere cititorului o lucrare închegată, coerent argumentată în multe locuri prin asocierile dintre terapia arhaică și cea modernă (mergând de la lexic până la practica efectivă), glisează mereu spre fațetele medicinii magice. Candrea se lasă mereu furat de abordarea acelei părți a terapiei populare - mai degrabă *psihoterapie* populară - care reclamă o viziune magică a existenței, o structurare pe principii dihotomice de tipul sănătate / boală, remediu / agent provocator etc de sorginte magico-mitică. Putem astfel înțelege, de exemplu, de ce capitole întregi precum *Diferite ființe demonice, Farmece, vrăji și blesteme, Deochiul* sau *Boala e o pedeapsă cerească* sunt incluse în prima parte, cea care ar presupune un punct de vedere mai exact, mai apropiat de o *știință populară*, parcă pentru a-i oferi acea susținere de care ar avea nevoie chiar și cantitativ, în ultimă instanță, pentru dimensionarea unui echilibru intern, când, de fapt, ele s-ar integra perfect în materialul celei de-a doua părți.

Judecat astfel, *Folclorul medical român comparat* al lui I. A. Candrea se destăinuie cititorului ca un adevărat compendiu de

credințe adiacente corpului uman și suferințelor lui, completat de un consistent ghid al practicilor magico-ritualice (între care era de așteptat ca *descântecul de boală* să ocupe un loc privilegiat) de restabilire a stării inițiale de sănătate perturbate de un agent malefic, de cele mai multe ori și el de sorginte magică. Candrea ilustrează din plin ceea ce nota, trecând prin aceste locuri, venețianul Francesco Massaro, cu un secol în urmă: "cât despre ierburile de leac, aici se află din belșug cele mai frumoase, pe care nu le găsești în Italia"[18], dar depășește acest stadiu, al etnoiatriei, furnizând mult mai multe informații despre punerea în act a terapiei populare prin interdicții sau practici cu componentă magică.

Două lucruri se cuvin a mai fi subliniate atunci când valorificăm lucrarea exemplară a lui I.A. Candrea. Mai întâi o listă bibliografică impresionantă, în care lucrările românești din sfera magiei medicale sunt puse alături de o impresionantă colecție de lucrări apărute în alte țări, și care, prin vastitate, poate da o imagine probabil foarte aproape de cea exhaustivă asupra surselor bibliografice ale vremii în arealul european, iar apoi o prefață semnată de Lucia Berdan, care, după modelul maestrului și al cărții sale, uzează de numeroase trimiteri către literatura de specialitate pentru a dimensiona coordonatele gândirii magice populare și a aplicațiilor ei în ferirea de boli sau vindecarea lor.

Gândită astfel încât să ofere cât mai multe răspunsuri la întrebările omului modern despre filoanele mentalității populare și despre manifestările interioare ale omului societății tradiționale, cartea lui I. A. Candrea poate fi numită cu adevărat o *carte a satului*, în sensul adevărat al afirmației: lucrarea scoate la iveală o lume ale cărei coordonate interne sunt magia și religia, o lume în care *leacul* și *puterea lui Dumnezeu* acționează perpetuu, dar numai în virtutea credinței nețărmurite în puterea lor tainică. În plus, "tratarea e minuțioasă, cu întinse și remarcabile paralele de la alte popoare, citate dintr-o bibliografie bogată, cu o seamă de rarități care nu mai stau la dispoziția cercetătorului de la noi"[19].

[18] Francesco Massaro - *Scrisoare către Juan Batista Ramusio, secretarul dogelui*, în vol. "Călători străini despre Țările Române", vol. I, Buc. 1968, p. 169.

[19] Ovidiu Bârlea - *op. cit.*, p. 476.

Descântecul, dincolo de rostirea cuvântului

Descântecul (...) este forma de artă care însoțește anumite practici ale terapeuticii populare"
Ovidiu Papadima, *Literatură populară română. Din istoria și poetica ei*, București, 1968

Viziunea artistică asupra "poeziei ritualului de însănătoșire", inaugurată și revelată cititorului prin remarcabilul studiu de etnoestetică, stilistică și poetică a lui Ovidiu Papadima redat sub titlul **Descântecul. Structura lui artistică**, din corpul studiilor de literatură populară publicate în 1968, ridică descântecul la nivelul unui construct artistic, comparabil la o analiză literară cu oricare altă specie folclorică: "majoritatea culegerilor noastre de descântece le tratează ca simple texte literare, izolându-le de terapeutica populară (...); a le considera astăzi ca opere de artă literară, făcând abstracție de originile lor, ni se pare calea cea mai indicată. Pierzându-se din ce în ce mai mult, până la totala ei dispariție, încrederea maselor în descântec ca medicație, ele vor rămâne, în formele cele mai izbutite, ca vechi piese de artă, grațioase și terifice în același timp, la fel ca măștile ce însoțeau odinioară ritualuri, la fel ca statuetele de idoli ale populațiilor preistorice, ca și colindele profane cu substrat păgân străvechi" (p. 348).

Receptând descântecul popular ca manifestarea unor "puternice forme de artă" (p. 362), Papadima regăsește germeni ai frumosului literar și artistic în nenumărate fațete de raportare a incantației ritualice la ordinea echilibrată a universului, repercutată în perfecta balanță a sănătății față de boală, ordine dorită de receptorul magiei profilactice: gesturile, medicația, textul, rostirea versului astfel încât "să zguduie pacientul în cel mai înalt grad, să-l facă să creadă orbește în eficiența descântecului" (p. 362), "bogăția de invenție verbală adesea uluitoare, asociațiile surprinzătoare de imagini, descărcările de afecte deseori de o mare intensitate (p. 362), "ființe fabuloase venind cu primejdie sau cu ajutor" (p. 363), durerea pacientului sau compasiunea sensibilă a descântătoarei, sentimentul de comuniune și ajutor dintre cei doi actanți ce conferă un profund caracter uman vindecării (p. 363), toate vin să asimileze incantația ritualică unui ansamblu artistic, pus în scenă sub forma unui "spectacol dramatic în miniatură" (p.363).

Trecând în revistă încercările anterioare de definire, clasificare și tipologizare, cu o semnificativă concentrare a subiectului pe ideile lui Gorovei, Papadima consideră că "pe temeiul denumirii, al scopului sau al mijloacelor de acțiune nu se poate realiza o tipologie clară a descântecelor ca texte poetice" (p. 369), esteticianul considerând, pe bună dreptate, că o atare tipologizare ar fi cel puțin superficială. Propunerea sa este aceea de conturare a unei "tipologii literare a descântecului (...) pe baza a ceea ce s-ar putea numi *forma lor internă*", adică pe criterii asemănătoare analizei în cazul operelor de artă în general. Ceea ce propune Papadima aici este acordarea unei mai mari atenții atitudinilor generate în interiorul textului poetic, prin imaginile, secvențele, personajele și acțiunile generate de imaginația artistului - creator de operă folclorică, precum și atitudinilor extratextuale: ale descântătoarei, ca actor principal, potențat de ipostaza sa creatoare, și ale pacientului, ca spectator, de multe ori implicat activ în desfășurarea acțiunii magice curative. Autorul asociază aceste atitudini mentale și reflexele lor practice cu atitudinile și efectele generate diacronic, în momentul apariției descântecului în calitatea sa de formă primară de terapie: ca necesitate de restabilire a unui echilibru interior pierdut din cauza escaladării factorului patogen și ca necesitate de explicare a unor fenomene ce depășeau puterile de cunoaștere și explicare a unor fenomene incontrolabile. Atitudinile acestea, asociate, de altfel, trăirilor cotidiene ale omului patriarhal, dau naștere, în descântecul de boală, unor manifestări umane menite să convingă reinstaurarea stării de liniște interioară: recomandarea liniștită, porunca, amenințarea, rugăciunea, analogia verbală magică, la fel ca în cazul artei plastice figurative rupestre, povestirea - ca ancestrală formă de catharzis a insului, apelul la elementele fantasticului și ale mitologicului, fabulația epică, reducerea la absurd.

"Ca orice formă de artă, descântecul oglindește și el viața socială" (p. 378), conchide Papadima, sau, altfel spus, "ceea ce face din descântec o formă de artă e conținutul său de viață, confruntarea complexă cu realitatea vieții omenești în elementele ei fundamentale" (p. 381). Imaginile de viață arhaică aduse în contemporaneitate, dar și secvențele decupate din realitatea cotidiană fac din descântec o frescă a socialului rural, o suită de imagini definitorii: peisajul din imediata apropiere a satului, sau

hotarul îndepărtat, ograda și curtea, muncile câmpului, dar și activitățile casnice, mai ales cele feminine, viața păstorească, meșteșugurile casnice, creșterea copiilor, formele de spiritualizare ale vieții de zi cu zi sau festivul popular.

Găsim așadar că elementele aduse de Papadima în configurarea nu numai a unei retorici a descântecului, ci mai ales a unei poetici populare, sunt mai mult decât novatoare: sunt penetrante în exegeza descântecului terapeutic și prin aceasta ele se vor constitui în veritabile fire ale Ariadnei pentru cercetarea câmpului descris de poezia ritualică de însănătoșire. Vârful de piramidă însă al concepției globalizante a lui Papdima în sfera magiei populare ce uzează de cuvânt este complementaritatea dintre scopul terapeutic al descântecului de boală și structura sa artistică, pornind de la constatarea că terapia reclamă cu precădere anumite structuri verbale ritualizate de performeri și de realitățile sociale. Altfel spus, invenția verbală, atitudinile afective ale omului surprins în descântec la câte o răspântie a vieții sale, imaginile sugestive și pline de plasticitate, cromatica, fantezia, grotescul, numele ciudate, cifrele fatidice, formula finală, toate sunt de fapt menite să producă "un șoc psihologic care să-l scoată pe pacient din apatia inerentă bolii" (p. 389), ca urmare a observației pe scară ontologică a puterii uluitoare a fenomenului de sugestie.

În fine, o ultimă secvență a analizei pretextată de fețele artisticului în incantația de tip descântec, este punctarea vecinătății descântecului cu celelalte specii ale creației orale: basmul (resimțit de autor tot ca "o formă terapeutică sufletească", p. 410), legenda (conservând aceleași apariții din mitologia creștină, p. 415), cântecul bătrânesc (desfășurarea epică din descântec este proprie baladei, p. 417), plugușorul, cântecul miresei, cimiliturile, cântecele și jocurile de copii.

Limba descântecului popular

"poate numai colindele mai pot oferi atare caleidoscopie lingvistică"
Ovidiu Bârlea, *Folclor literar*, București,1983

Concomitent cu scrierile lui Ovid Densusianu publicate în revista *Grai și suflet* între anii 1929 - 1934 (numerele IV, V și VI)

sub titlul generic **Limba descântecelor** și reeditate apoi în volumul I al *Operelor*, București, 1968, asistăm la o individualizare și la o specializare a studiilor referitoare la descântecul popular. Printre studiile de filologie romanică și filologie română, Densusianu abordează aspecte lingvistice legate de universul literar al descântecului românesc.

Primul studiu este dedicat expresivității în descântece, după ce se demonstrează, cu argumente lingvistice, că descântecul nu este deloc "convențional, stereotipat, prozaic" cum ar părea la prima vedere (p. 214). "Prin însăși natura lor, descântecele nu pot fi decât în discordanță de multe ori cu felul de exprimare obișnuit al celor de la țară. De o parte, caracterul lor conservativ, cu multe convențiuni de înșirare a cuvintelor; de alta, scopul pentru care sunt rostite și preocuparea de a impresiona prin ele într-un anumit fel, le dau o notă deosebită" (p. 225). Exemple de formule ale expresivității redate circuitului de folclorul literar și predominante în descântec sunt, pentru Densusianu: enumerarea și repetiția, crearea de arii lexicale prin derivarea de la un cuvânt - matcă, sau compunerea cu sufixe și prefixe. Și conservatorismul descântecelor se relevă în plan lingvistic, prin folosirea unor arhaisme sau a unor cuvinte puse în circulație de evocările cu caracter istoric, în fome de declinare sau conjugare învechite.

Al doilea articol prezintă lectorului o listă întreagă de lexeme, în ordine alfabetică, formule ce au un înțeles deosebit sau se prezintă sub o formă aparte față de forma lor de bază, mai ales sub raport fonetic. Cuvintele cu forme speciale sunt însoțite de explicații de vocabular, dar care nu se rezumă doar la "traducerea" lor pentru cititorul neavizat, ci și la relevarea climatului de expresivitate pe care acestea îl generează. Impresionantă este, pentru acest capitol, bogăția extraordinară a exemplelor, citate din diferite culegeri sau volume editate până la acea dată, referitoare la practica descântecelor ori la textele literare ale incantațiilor terapeutice românești.

În fine, ultimul studiu aduce în discuție "creațiunile proprii descântecului", pentru că, "dacă de atâtea ori descântecul păstrează forme arhaice, arătând astfel caracterul lui conservativ, ceea ce le distinge iarăși e bogăția de forme nouă, pe care le întâlnim în ele, uneori cu o înfățișare bizară, îndepărtându-se de spiritul limbii noastre, având ceva de tot artificial" (p. 265). Este vorba în special

de inventivitatea și creativitatea excepțională a descântătoarelor, evidențiată concret în forme speciale de plural sau glisări de gen, suprapuneri și combinări de forme verbale, derivare, toate aducând un plus de poeticitate limbajului folosit de descântătoarea populară.

Concluzia studiilor asupra descântecelor populare adunate de Densusianu într-o nouă formulă de abordare a magiei prin cuvânt sugerează că acestea "prezintă un interes filologic aproape de cel al primelor monumente de limbă românească, adică întâile traduceri ale textelor biblice"[20].

Al. Rosetti continuă cercetarea pe linia deschisă de Densusianu, configurând cu precădere **Limba descântecelor românești** (București, 1975): "condițiile externe ale descântatului, considerații asupra magiei și a materialelor întrebuințate au stat înafara preocupărilor noastre" (p. 7); domeniul cercetat este unul foarte vast și merită întreaga atenție, prin elementele de vocabular cel puțin semnalate, dacă nu și interpretate sau explicitate. Este vorba despre cuvintele rare, detectate în descântece, dar inexistente în limbajul cotidian sau foarte rar uzitate, cuvinte cu sensuri deosebite, regionalisme și arhaisme, elemente de limbă vorbită, nume proprii, deseori eufemistice, alteori incisive, folosite pentru numirea unor personaje mitice sau malefice, cuvinte cu rol de tabu, jocuri de cuvinte sau termeni cu sens obscur. Un capitol vast este dedicat formării cuvintelor.

O singură observație: "spre deosebire de mesajul verbal din limbile naturale, menit să comunice ceva unui partener - receptor, mesajul cuprins în descântece nu se adresează unui receptor uman, ci divinității sau unor personaje infernale, de la care nu așteaptă un răspuns oral. De aici vine libertatea de care se bucură comunicarea orală în acest sector, neexistând criteriul receptibilității și descifrării mesajului de un auditor uman" (p. 15), dar, credem noi, afirmația trebuie nuanțată puțin. Este foarte adevărat că incantația ritualică, rugăciunea sau rugămintea, exorcizarea sau alte secvențe textuale se adresează personajelor malefice ori benefice prin activarea cărora se urmărește obținerea vindecării, dar este exagerat să excludem cu totul receptorul uman, căruia i se adresează totuși, într-o mare măsură, descântecul.

[20] Ovidiu Papadima - *Literatură populară română. Din istoria și poetica ei*, București, 1968, p. 348.

A nega existența unui receptor uman căruia să i se adreseze descântecul terapeutic este echivalent cu a nega efectul terapeutic obținut prin sugestie, chiar și pe cel obținut prin încredere, pentru că o bună parte din efectul descântecului se datorează tocmai personalizării sale, marcată prin evocarea sau pomenirea numelui celui pentru care se performează practica. Credem că mult mai corect este să se vorbească despre complementaritatea și coabitarea celor doi receptori ai descântecului popular terapeutic: receptorul uman și receptorul supranuman.

Magia magiei: folclor magic și etnoterapeutic

"Descântatul, așa cum l-am întâlnit în Munții Apuseni, plin cu elemente religioase, nu are în el nimic demonic, el seamănă mai degrabă cu un ritual liturgic. Aceasta este și caracterizarea pe care a făcut-o un informator descântatului: Descântecul trebuie să fie frumos și cu ruga lui Dumnezeu"
Gheorghe Pavelescu, *Magia la români*, București, 1998, p. 87

"Oricât am avea impresia că ne aflăm departe de magie, totuși nu ne-am desprins de ea" (Marcel Mauss, Henri Hubert - *Teoria generală a magiei*, Iași, 1996, p. 181); "Există în noi o ființă puțin definită ale cărei potențialități uluiesc imaginația. În ea se află sursa fenomenelor active și pasive atribuite magiei, al cărei rol social se explică astfel" (J. Maxwell - *Magia*, București, 1995, p.178). Nu ne putem despărți așadar de magie: o scriem și o descriem, o citim și o citām, o practicăm, o criticăm... dar magia rămâne mereu în atenția noastră.

Un demers remarcabil vine din partea lui Gheorghe Pavelescu, prin temerara sa încercare nu de a înfățișa publicului specialist ori amator câteva fragmente de comportament și praxis magico-ritualic din zona Apusenilor, ci de a clădi chiar o monografie a magicului din acest spațiu cultural-istoric. Este vorba despre apariția unui volum cuprinzător, care reunește între aceleași coperte două teze de doctorat publicate în anii războiului, dar trecute imediat sub cheie sau chiar topite - *Mana în folclorul românesc. Contribuții pentru cunoașterea magicului* și *Cercetări asupra magiei*

la românii din Munții Apuseni - alături de două studii de medicină magică tradițională, sub genericul **Magia la români**.

Întreprinderea, de o valoare aparte, a profesorului Gheorghe Pavelescu, poartă o amprentă inconfundabilă de personalitate: este mai mult decât o tendință, este mai mult decât o abordare, este un *stil*. Un *stil* care face ca cercetătorul să fie, rând pe rând, Etnograful, Folcloristul, Sociologul, Filozoful și Scriitorul, adică un veritabil Ianus, în cel mai curat sens al metaforei. Studiile pe multiple planuri, și, nu în ultimă instanță, apropierea în gândire de cei trei mari oameni de cultură cu care a dus la împlinire tot atâtea doctorate - Dimitrie Gusti, Lucian Blaga și Romulus Vuia - au creat premisele pentru o cercetare temeinică și profundă a faptului de folclor, în dimensiunea sa magico-ritualică. Ceea ce merită însă cu adevărat a fi reliefat în scriitura lui Gheorghe Pavelescu este o anume unitate de gândire, sinteză a concepțiilor celor trei mari premergători, dar filtrată printr-o viziune de ansamblu clară și structurată, asupra esenței magice a credințelor populare.

Capitolele introductive ale cărții au marele merit de a iniția o cercetare asupra magicului popular terapeutic nu cu manifestările concrete ale acestuia, așa cum debutau tradiționalele abordări ale descântatului sau medicinei magice, ci plasează fenomenul descântatului profilactic și curativ în contextul mai cuprinzător al viziunii magice proprii mentalității tradiționale și coordonatelor gândirii mitico-magice (folosind fructuos conceptele lui Lucian Blaga). Abordat astfel, semantismul magiei de însănătoșire devine unul perfect integrat într-o viziune cosmică de raportare a sinelui la echilibrul universului. Mai mult, Pavelescu înțelege că nu descântecul în sine, ca text verbalizat și actualizat prin zicere trebuie să constituie obiectul de cerecetare, ci fenomenul mult mai amplu al *descântatului*: "descântatul, numit în Munții Apuseni *cotat*, nu se reduce numai la recitarea formulei orale, ci constă dintr-o serie întreagă de gesturi simbolice, mimică, procedee pentru întrebuințarea diferitelor substanțe, constituind un adevărat ritual magic, din care, desigur, descântecul propriu - zis face parte integrantă" (p. 80).

Binevenite sunt precizările și delimitările teoretice, mergând pe linia lui Gorovei, dar preluând sisteme teoretice coerente din etnologia franceză (Durkeim, Mauss, Hubert). Astfel, "prin vrajă vom înțelege orice acțiune cu scop practic, condusă de principiile

la românii din Munții Apuseni - alături de două studii de medicină magică tradițională, sub genericul **Magia la români**.

Întreprinderea, de o valoare aparte, a profesorului Gheorghe Pavelescu, poartă o amprentă inconfundabilă de personalitate: este mai mult decât o tendință, este mai mult decât o abordare, este un *stil*. Un *stil* care face ca cercetătorul să fie, rând pe rând, Etnograful, Folcloristul, Sociologul, Filozoful și Scriitorul, adică un veritabil Ianus, în cel mai curat sens al metaforei. Studiile pe multiple planuri, și, nu în ultimă instanță, apropierea în gândire de cei trei mari oameni de cultură cu care a dus la împlinire tot atâtea doctorate - Dimitrie Gusti, Lucian Blaga și Romulus Vuia - au creat premisele pentru o cercetare temeinică și profundă a faptului de folclor, în dimensiunea sa magico-ritualică. Ceea ce merită însă cu adevărat a fi reliefat în scriitura lui Gheorghe Pavelescu este o anume unitate de gândire, sinteză a concepțiilor celor trei mari premergători, dar filtrată printr-o viziune de ansamblu clară și structurată, asupra esenței magice a credințelor populare.

Capitolele introductive ale cărții au marele merit de a iniția o cercetare asupra magicului popular terapeutic nu cu manifestările concrete ale acestuia, așa cum debutau tradiționalele abordări ale descântatului sau medicinei magice, ci plasează fenomenul descântatului profilactic și curativ în contextul mai cuprinzător al viziunii magice proprii mentalității tradiționale și coordonatelor gândirii mitico-magice (folosind fructuos conceptele lui Lucian Blaga). Abordat astfel, semantismul magiei de însănătoșire devine unul perfect integrat într-o viziune cosmică de raportare a sinelui la echilibrul universului. Mai mult, Pavelescu înțelege că nu descântecul în sine, ca text verbalizat și actualizat prin zicere trebuie să constituie obiectul de cerecetare, ci fenomenul mult mai amplu al *descântatului*: "descântatul, numit în Munții Apuseni *cotat*, nu se reduce numai la recitarea formulei orale, ci constă dintr-o serie întreagă de gesturi simbolice, mimică, procedee pentru întrebuințarea diferitelor substanțe, constituind un adevărat ritual magic, din care, desigur, descântecul propriu - zis face parte integrantă" (p. 80).

Binevenite sunt precizările și delimitările teoretice, mergând pe linia lui Gorovei, dar preluând sisteme teoretice coerente din etnologia franceză (Durkeim, Mauss, Hubert). Astfel, "prin vrajă vom înțelege orice acțiune cu scop practic, condusă de principiile

gândirii magice. Prin descântec vom înțelege vraja exercitată prin formula orală, sau prin incantații" (p. 42); "mana s-ar putea traduce în termeni de logică, cu o oarecare aproximație, prin esență sau substanță" (p. 58); "prin descântec înțelegem formula orală care se prezintă de cele mai multe ori în formă versificată" (p. 89); impresionant este și capitolul dedicat studierii fenomenului manei, mergând de la sensurile sale generale, la sensurile în cultura românească și la receptarea ei în mentalul colectiv popular, precum și bibliografia selectivă oferită de autor la sfârșitul acestei secțiuni și care constituie ea în sine o cercetare de mare valoare. Autorul nu se mărginește doar la a prelua concepte teoretice și a le da viață prin numeroase informații de teren, rod al unor studii îndelungate în arealul din nord-vestul țării, ci este el însuși creatorul unor constructe cu valoare metodologică, așa cum se întâmplă, de exemplu, în cazul obiectivării magiei difuze și a magiei privilegiate.

Colecția de descântece adunate din satele de la poalele Apusenilor are nu numai valoare intrinsecă, ea venind să întregească tabloul de invariante și variante de texte cunoscute deja, ci are și o mare valoare documentară, știut fiind faptul că, cu excepția celor câtorva descântece din Ardeal publicate de Robert Prexl la începutul secolului, zona geografică a Transilvaniei este relativ slab reprezentată în alcătuirea unui viitor corpus de descântece populare terapeutice românești.

Remarcabilul fapt de cultură contemporană care este reeditarea unui asemenea volum de magie populară, se supradimensionează în ochii cercetătorului interesat de axiologia magicului în spațiul culturii tradiționale prin aceea că volumul nu se prezintă ca o culegere de fapte glosate doar, inventariate și predate ca atare lectorului, ci are un dinamism și o viață proprie, aidoma manifestărilor spirituale arhetipale surprinse în paginile ei. Crezul interior al autoruluii pare că s-a împlinit astfel; Gheorghe Pavelescu mărturisea că, în cercetările sale de teren a urmărit " în primul rând legătura organică a motivelor magice și rolul pe care îl ocupă în mentalitatea satului, constituind ceea ce s-ar putea numi *activitate* sau *viață magică*" (p. 5). Mărturisirea de credință are valoarea unei lecții; ea ține totodată de concepția rigurozității științifice, dar și de metoda celui care investighează chiar spiritul uman: magia nu e un fapt inert, magia e o *viață*, e o *activitate*, e, în

ultimă instanță, pentru spiritualitatea arhaică mai întâi, dar la o cercetare atentă, în egală măsură și pentru spiritualitatea modernă, un *status quo*, o manifestare mereu vie, mereu tentantă.

Noi încercări de tipologizare

"... au mai rămas de stabilit și de inventariat tipurile și motivele literare ca atare în totalitatea lor, operațiune anevoioasă din cauza caleidoscopiei deconcertante a variantelor"
Ovidiu Bârlea - *Folclor literar*, București, 1983

Dintr-o tipologie a folclorului nu putea lipsi, desigur, un capitol special dedicat descântecelor, iar când această tipologie este realizată pe baza răspunsurilor la chestionarele lui B. P. Hasdeu, despre care se știe că s-a oprit și asupra acestei specii literare, este firesc ca informațiile să fie prețioase.

Iată care sunt temele descântecelor depistate de Ion Mușlea și Ovidiu Bârlea în răspunsurile la chestionarele lui Hasdeu (**Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu**, București, 1970), și care conturează o specie - tip a folclorului românesc: *de aplecate, de beșică rea, de bubă, de bube dulci, de bubă rea, de bubă vânătă, de ceas rău, de cuțit, de deochi* (atât pentru oameni, cât și pentru animale, urmând, cea mai mare parte, schema clasică: narațiune, poruncă, blestem), *de desfăcut farmecele, de dragoste, de durere de dinți, de furteață, de stingerea frigării, de friguri, de gâlci, de iele* (merită remarcate cele care au ca personaj principal pe Irodiasa, fie ca spirit malefic, ce îmbolnăvește omul care cade sub puterile sale, fie ca descântătoare și vindecătoare), *de izdat, de junghi, de mătrice, de Muma Pădurii* (căreia i se dă poruncă să iasă din corp), *de mușcătură de șarpe, de mușcătură de șopârlă, de năjit, de numărătura mare, de obrinteală, de orbalț, de cei răi, de strâns, de ulcior, de viermi, de vânt* (p. 515 - 517).

În plus, interesante sunt informațiile despre deochi (485 - 488) și fapt (488 - 490), care fac din volumul citat un util instrument de lucru în mâna cercetătorului interesat de practici sau reprezentări magice.

În studiul dedicat **Folclorului românesc**, Ovidiu Bârlea acordă, la începul volumului II a ediției apărută la în 1983, un spațiu amplu și

descântecului. Remarcăm, încă de la început, aceeași încercare de delimitare terminologică de care se arătau preocupați și Marian, și Gorovei. Pe baza "realității folclorice", Bârlea consideră că "în folcloristica noastră s-au delimitat cu claritate două compartimente, înțelegându-se prin descântec forma literară, iar prin celelalte - vrajă, farmec, făcătură - practica aferentă, pe când descântatul înglobează totalitatea acestora, de la substanțe și acțiuni, până la textul însoțitor" (p. 7). Fără să aducă prea multe elemente novatoare, studiul lui Bârlea se remarcă prin efortul de a acoperi cât mai multe ipostaze din paradigma descântecului popular, încercând o analiză din cât mai multe perspective, care să poată oferi fie cercetătorului, fie studentului, o viziune globală asupra acestei specii folclorice.

O bună parte a studiului lui Bârlea își propune să demonstreze subsumarea practicii descântatului celor două principii - similitudine și contact - teoretizate de Frazer. De exemplu, un prim palier în orchestrarea acestei demonstrații este cel al suportului material al practicii magice, substanțele și instrumentele, primele cu rol în vindecarea bolilor, cele din a doua categorie cu rol în îndepărtarea agentului malefic de orice fel. Trecerea în revistă a ingredientelor magice utilizate în paralel cu incantația orală și în strânsă dependență de ea, oferă prilejul autorului pentru discutarea valențelor medicale ale multora (cu exemple luate, probabil, de la Laugier), observații sintetizate în concluzii juste: "este greu de delimitat unde sfârșește medicina magică și unde începe cea empirică" (p. 9).

Eficiența descântecului, dincolo de utilizarea ingredientelor dublu polarizate, magic și medical, este asigurată de "împrejurările deosebite ce se cer respectate cu rigurozitate" (p. 11). Este vorba de ceea ce Bârlea numește "momente numenale", de un spațiu anume, de actanți specializați, îndeosebi femei, totul conducând, prin atingerea eficacității dorite, spre concluzia că descântecul este "o poezie cu profil pragmatic" (p. 13).

Desigur, Bârlea nu-și propune să facă o tipologie a descântecului popular românesc. Neregularitatea compozițională, stilistică și tematică a speciei face extrem de dificilă această operațiune. Cercetătorul încearcă să dea însă câteva repere, pentru reliefarea dimensiunilor ("repertoriul nostru oferă atât descântece scurte, reduse la trei-patru cuvinte, uneori și mai puțin, cât și descântece lungi, chiar peste așteptări, depășind (...) 400 de versuri", p. 15), pentru conturarea structurii compoziționale ("în linii mari, se observă la descântec o formulă introductivă, apoi o

tratare a temei, mai amplă sau mai redusă, iar la capăt o formulă finală, după canonul speciilor epice", p. 19), agenţilor nocivi ("boala poate fi identificată 1. după apartenenţa la o anumită maţionalitate; 2. după provenienţa animală; 3. sau ca provenind de la fiinţe mitologice, care pot fi şi unele animale cu însuşiri numenale; apoi 4. după culoare, care se întinde pe întregul spectru; 5. după însuşirile dominante în modul de a se manifesta; 6. după timpul când se manifestă şi 7. după locul sau fenomenele pe care le generează", p. 25), efectele bolii, operaţiunile de vindecare (exorcism, analogie, paralelisme, minuni), imaginarul solicitat, toate aceste repere constituindu-se în preţioase puncte de plecare pentru o viitoare tipologie monumentală a descântecului popular românesc.

Finalul studiului este dedicat unor la fel de bine documentate observaţii stilistice şi poetice, care fac din nou din incantaţia ritualică o specie folclorică privilegiată.

Imaginea prin care cercetarea descântecului operată de Bârlea va rămâne în memoria exegezei folclorice va fi aceea a multitudinii reperelor oferite. Studiul, făcând uz de o largă paletă de exemple, oferă un impresionant număr de puncte de plecare, fiecare constituind subiectul unei cercetări ample. La aceasta se adaugă şi bibliografia pe problematica descântecului, din final, deosebit de utilă, şi care, prin trimiteri, ne obligă să reconsiderăm strucura magică tradiţională a incantaţiei ritualice, deschizând orizontul spre o abordare modernă, mai dinamică şi mai îndrăzneaţă.

Descântecul - poezie rituală

"Din punctul de vedere al relaţiei rit - poezie, descântecul reprezintă categoria de poezie rituală care acoperă integral secvenţele actului ritual ca atare"
Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, Bucureşti, 1978, p. 232

În studiile de **Folclor literar românesc** (Bucureşti, 1978), Mihai Pop şi Pavel Ruxăndoiu includ descântecul în poezia de ritual şi ceremonial, după o prealabilă distincţie între ritual, ceremonial şi rit. Pentru autorii citaţi, "două sunt elementele mitice

care au condiționat și au favorizat apariția și dezvoltarea descântecelor: a) dualismul - credința într-un geniu al răului (provocator al bolilor) și un geniu al binelui (în creștinism, de exemplu, opoziția diavol / Dumnezeu) și b) credința în puterea magică a cuvântului. La aceste elemente se adaugă și un factor legat de practica oficierii ritului: existența profesionistului (șamanul, vraciul, vrăjitorul)" (p. 229). Ulterior însă, descântecul este raportat și la alte categorii (subcategorii): "ca structură poetică, descântecele depășesc, de cele mai multe ori, cadrul simplu al poeziei de incantație (formularea cererii și motivarea ei concisă), acumulând desfășurări descriptive și narative largi, care le apropie de poezia de urare" (p. 234).

Pornind de la această observație, studiul valorizează intens capacitatea terapeutică nu numai a textului folcloric în sine, ci și a plantelor folosite la descântat - "selectate în virtutea calităților lor vindecătoare" (p. 230) - precum și a unor obiecte investite nu doar cu putere magică, ci și cu virtuți tămăduitoare prin propietățile lor fizico-chimice. Toate fațetele descântecului converg deci către îndeplinirea eficienței, unul dintre dezideratele imperios reclamate de categoria ritualului.

Remarcabilă prin elementele de noutate aduse (mai ales la acea vreme) este aplicația dinspre teoriile comunicării atașată poeziei descântecului, receptat de către autori mai întâi ca structură, iar apoi ca structură de comunicare. Descântecul este definit acum ca "mesaj codificat" (p. 233), pus în act de către un transmițător (performerul), trimis unui destinatar (generatorul forței magice), pentru ca de el să beneficieze referentul (p. 233).

Utilizând într-o mare măsură material din colecția lui Gorovei, autorii reiau tipologia acestuia, punctând aspecte care li se par a fi relevante.

Discutabilă este opinia - poate prea tranșantă, credem - în ceea ce privește stadiul de penetrare al descântecului în mediile sociale rurale în contemporaneitate: " descântecul a fost la fel de puternic de-a lungul câtorva milenii (cultura primitivă, antică, feudală), și dispare ca gen viu în fața științei moderne și în măsura în care rezultatele ei se resimt în viața și cultura maselor largi. În țara noastră, descântecul este o categorie dispărută, deși cu o jumătate de secol înainte era încă destul de puternic; existența izolată nu infirmă acest adevăr" (p. 232).

Din același unghi, cel al ritualului magic-religios, remarcabile sunt studiile Ștefaniei Cristescu Golopenția, atât cele efectuate în Drăguș (**Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș**, București, 1940), cât și cele din Cornova (**Descântece din Cornova - Basarabia**, 1984). Credințele și practicile magice sunt integrate acum sferei mentalului colectiv, într-o încercare de definire a categoriilor de spiritualitate populară. În ordinea ceremonialului complex instituit de praxisul magic, descântecele populare contribuie la condensarea spiritualității satului în modele arhetipale. Abordarea teoretică este sprijinită de numeroase categorii de descântece terapeutice, de descântece erotice, vrăji, leacuri, autoarea aducând în prim plan aspecte ale incantației magice puțin studiate până atunci și încercând, fie și prin metode statistice, conturarea a ceea ce am putea numi "starea descântecului din Cornova". Prin modalitatea generală de abordare, dar mai ales prin relaționarea intimă a descântecului cu spiritualitatea și mentalitatea populară, studiile Ștefaniei Cristescu Golopenția marchează un moment augural în studiul corpului magiei: "În nici un studiu de până la ea nu s-au adus mai substanțiale contribuții la cunoașterea descântatului ca formă de limbaj și a semnelor și gesturilor agentului magic al cărui limbaj are pentru țăranul basarabean ceva din sfințenia slujbei religioase aproape"[21] găsește și Iordan Datcu.

Despre modernitatea structurilor magice tradiționale sau descântecul din interiorul descântecului

"Acțiunea magică intențională, care face obiectul studiului nostru, se concretizează într-un sistem de limbaje cu valoare simbolică (verbal - poetic, practic - gestual, mimic, obiectual), relaționate cu roluri consacrate"

Nicoleta Coatu - *Structuri magice tradiționale*, București, 1998, p. 21

Experimentul pe care Nicoleta Coatu îl propune specialiștilor - pentru că, scriind într-o manieră elevată, cu un limbaj specializat și mai ales abordând tema studiilor de la un nivel suficient de înalt

[21] Iordan Datcu - *op. cit.*, p. 205.

pentru a nu se mai pierde în inutile prezentări cu iz de generalitate, volumele sau studiile cercetătoarei se adresează unui segment mai restrâns al publicului cititor, adică celor care au deja cunoștințele elementare în domeniu - este unul dintre cele mai interesante: cum se pot aplica teorii moderne, din sfera științelor comunicării, pe limbaje magico-ritualice, pornind de la texte deja cunoscute și publicate, cu precădere din culegerile Marian sau Gorovei, sau de la texte adiacente, existente în Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor din București; iar persuasiunea cu care autoarea își prezintă sistemul coerent de abordare a ritualului magic cu finalitate terapeutică ne determină să credem în succesul experimentului: Nicoleta Coatu reușește să clădească un eșafodaj nou pentru piese vechi, abordate în mod tradiționalist ani de-a rândul, din care nimeni nu credea că s-ar mai putea scoate ceva nou.

Și totuși: sistematizarea observațiilor pe nenumărate texte determină abordarea descântecului magico-terapeutic (**Structuri magice tradiționale**, București, 1998) ca *act de comunicare*, manifestat ca o structură organizată, reflex al unei mentalități comunitare ancestrale sau ca un complex de strategii cultural - simbolice, fixate cutumiar printr-un cod specific, construit prin sincretismul mai multor limbaje: verbal - poetic, gestual - ritual și obiectual - ritual. Modernitatea abordării rezidă așadar chiar în incipit: "în studiul ansamblului sincretic al descântatului, considerăm text atât descântecul - textul poetic, cât și actul ritual - textul poietic" (p. 18), dar o regăsim în egală măsură și în autoaprecierile din finalul volumului, revelatorii pentru unitatea demersului științific, care este văzut ca "circumscris unor cerințe și orientări moderne, prin deschiderea spre interdisciplinaritate" (p. 281). O interdisciplinaritate omniprezentă de altfel: autoarea nu ezită să-și susțină demersul novator cu argumente din teoria comunicării, stilistică, filologie, semantică, lingvistică etc, deschizând astfel o multitudine de posibilități de abordare, circumscrise virtual tot atâtor studii de specialitate.

Fără să vehiculeze prea mult intenția unei noi tipologizări - de altfel, destul de greu de realizat, dat fiind numărul impresionant de variante și gradul mare de acoperire teritorială al practicii descântatului - volumul de față propune o nouă paradigmă tipologică a unui viitor corpus de descântece românești, pornind

de la modelul de *structură organizată interior* a descântecului magico-terapeutic, modelat la intersecția limbajelor verbale, gestuale și obiectuale; există, mai întâi, o categorie de structuri simple, monostrategice, diferențiate în: strategia discursivă a comunicării directe cu factorul malefic, în vederea înlăturării bolii din corpul uman (structuri imperativ - enumerative, imprecative, contrastante, enumerative regresiv / progresive, dialogice), strategia discursivă a comunicării încifrate (structuri încifrate), strategia discursivă a comunicării mediate, figurativ - magice (structuri oximoronice, comparative, narative, narativ - exemplare); apoi, există o categorie de structuri complexe, pluristrategice, marcate de o combinatorie diversă, obiectivate în structuri multiple: imperativ + enumerativ + narativ; narativ + comparativ; imperativ - enumerative + comparative; imprecative + narative etc. (p. 73 - 74).

Toată partea a doua a cărții, cea cu exemplele concrete de texte magico-poetice tradiționale cu finalitate terapeutică, este chemată să susțină logistic constructul teoretic ce a condus la această matrice tipologică, prin argumente validate de însuși textul poetic - poietic preluat din teren.

Dincolo de această tipologie remarcabilă, astfel construită teoretic și aplicativ încât ea are vădite accente de exhaustivitate (există mari șanse ca studiile ulterioare să probeze generalitatea, dar și facilitatea aplicării ei), demersul etnologic privește descântecul din interior, relevându-i structura intimă: categoriile discursului magic, semantismul numărului și al culorii, coordonatele spațiale și cele temporale, semnificațiile numelui, sincretismele magico-religioase, ipostazele de rol ale actanților; în fine, modernitatea abordării se repercutează asupra modernității remarcabile a limbajului folosit: autoarea se dovedește a stăpâni minunat termeni noi de definire a descântecului, formule de mare impact pentru caracterizarea lui, instrumente novatoare în articularea unui dialog de înaltă ținută între cercetător și obiectul studiului său, textul folcloric, totul fără a provoca o senzație apăsătoare de abordare prea savantă, elitistă. Doar rafinament și grijă în alegerea termenilor.

Credem așadar că suntem în măsură să susținem dezideratul Nicoletei Coatu la editarea unei astfel de cărți: "dacă am reușit să

contribuim la stimularea gândirii științifice, prin dialogul pe care îl propunem specialiștilor, și să oferim în general, tuturor cititorilor, o imagine coerentă și adevărată în înțelegerea structurilor magico-tradiționale, înseamnă că menirea cărții s-a împlinit" (p.X) și să mărturisim că, cel puțin în ceea ce ne privește, cartea și-a îndeplinit categoric menirea.

Izolând maleficul din descântecul magico-terapeutic

"Dacă practicile magice nu insistă de fiecare dată în a oferi o imagine clară a răului cu care se confruntă omul, descântecul are nevoie de concretizarea acestuia, de izolarea lui din marea masă de elemente nefaste, de accentuarea trăsăturilor lui specifice, pentru a se ajunge la diagnosticarea și tratarea bolii"

Antoaneta Olteanu - *Ipostaze ale maleficului în medicina magică,* București, 1997, p. 259

Abordarea descântecului popular se face, în cercetarea Antoanetei Olteanu, prin prisma aderării lui la un teritoriu mai vast, ce acoperă **Ipostaze ale maleficului în medicina magică** (București, 1997). Integrată astfel, structura descântecului este de-construită, pe principiul dualității malefic / benefic ce stă la baza incantației magice populare. După schițarea tiparului teoretic și încadrarea descântecului (sau, mai precis, a descântatului, pentru că studiul aduce în discuție în egală măsură textul verbal - folcloric cu valențe magice, ca și plantele sau obiectele magice care fac parte și ele din ritual) în practicile magice tradiționale de menținere sau redobândire a sănătății, practici ce fundamentează o serie de observații pertinente despre medicina magică populară, autoarea marchează structura descântecului, la nivelul sincretismului text - metatext, ca succesiune de unități în care se poate releva, alături de alte prezențe ale imaginarului colectiv, și maleficul dătător de boală. Un prim punct de plecare: "fără îndoială, elementul care poate furniza cel mai bine informații referitor la structura descântecelor, este episodul" (p. 243).

De-a lungul episoadelor din structura unui descântec, putem detecta maleficul în prezențe multiple, specifice fiecărei astfel de secvențe: invocația; formula inițială, plecarea la drum, fără a bănui o nenorocire viitoare; întâlnirea cu boala personificată; plânsul bolnavului; hierofania Maicii Domnului; dialog între ajutor / vindecător și bolnav; vindecarea, obiecte din inventarul descântătoarelor; nivelurile la care se realizează vindecarea, rezultatul vindecării; urarea (permanentizarea stării pozitive); formulele finale; (p. 244 - 245).

Cel puțin două ipostaze (deloc ... malefice însă, ci cât se poate de benefice pentru cititor) trebuie remarcate aici: marea frecvență a trimiterilor la culegerile de texte de descântece populare magico-medicale și bibliografia remarcabilă folosită de autoare, care mută puțin centrul de greutate dinspre rezultatele cercetărilor etnologiei franceze cu care eram obișnuiți, datorită frecvenței mari cu care sunt apelate, spre studii din spațiul est-european, dovedind și preocupările culturale ale acestui areal intelectual pentru magia populară.

"Teama de boală, de urmările ei nefaste, de potențiala ei prelungire în moarte, precum și efectele concrete, vizibile, ale unor disfuncționalități (ale căror cauze fizice erau înlocuite automat, în virtutea gândirii mitice, cu unele supranaturale) au făcut posibilă conturarea unui întreg sistem de credințe și practici magice, de elemente specifice, care acționau în favoarea omului, care îl puteau ajuta, dacă acesta le putea stăpâni, să depășească, el și cei din jur, dezechilibrul, ruptura survenită în ordinea firească a lucrurilor" (p. 6 - 7), subliniază autoarea. În această ordine de idei, izolarea maleficului și mai ales conturarea modalităților mitico-magice de anihilare a rețelelor sale de acțiune constituia o strategie de neprețuit în mentalitatea populară, strategie ce se manifesta atât la nivel poetic, cât și la nivel pragmatic.

Ipostazierea maleficului în magia medicală, așa cum o propune Antoaneta Olteanu, nu face decât să pună încă o treaptă la temelia unui demers antropologic de configurare a sistemului bine articulat al medicinei magice, ca modalitate de primă mărime - proprie culturii populare - în asigurarea refacerii echilibrului alterat de boală.

Fețe și unghiuri sau descântecul ca prismă: câte fețe, atâtea abordări

"Pentru răul provenit din farmece, tratamentul pare să fie mai mult o chestiune de diagnostic și de tehnică decât de știință. Nu te comporți la fel dacă răul vine de la natură sau de la o persoană răuvoitoare.(...) Știința descântătorului rămâne neschimbată când trece de la dureri la farmece"

Robert Muchenbled - *Magia și vrăjitoria în Europa, din Evul Mediu până astăzi*, București, 1997, p. 297

Odată cu părintele Stăniloaie, sensibilitatea românească devine fundalul unei filozofii a descântecului, văzut la întretăierea dintre puterea cuvântului și finalitatea sa pozitivă. **Reflexiile despre spiritualitatea poporului român** (Craiova, 1992) orientează abordarea spre un spațiu spiritual cu o adâncă conștiință a valorii și cu pronunțate înclinații spre morala creștinească. Descântecul popular terapeutic va fi tăinuit deci în vocabula incantației cu iz de rugăciune populară, în care "cuvântul are putere, pentru că cu el a fost înzestrat omul de Dumnezeu, ca să întrețină relația vie, dinamică a omului cu omul, pentru că prin cuvânt înaintează împreună" (p. 122); astfel resimțite de către sensibilitatea populară, descântecele devin "un fel de rugăciuni prin care eliberează pe cei căzuți sub puterea vrajei, care a creat în ei pasiuni sau stări de slăbiciune" (p. 126).

Logica internă a descântecelor populare terapeutice reclamă garanția unei puteri divine care să faciliteze tămăduirea, astfel încât prezența Maicii Domnului, a Domnului Isus Cristos sau a sfinților tămăduitori în corpul incantației ritualice face din ritualurile teurgice cu finalitate curativă puncte de referință ale unei religii trăite, ale unui creștinism popular: "într-unul din descântece, se eliberează cel influențat de sugestia unei priviri răuvoitoare (...), făcându-se semnul crucii peste apa care se dă de băut după ce s-a pus un cărbune în ea. Evident că se cere ajutorul Sfintei Treimi. Cele mai multe descântece cer ajutorul Maicii Domnului. Într-unul din ele, Dumnezeu învață pe Sfântul Petru să scape calul de scrânteala piciorului, ca să rămână calul curat, luminat" (p. 126).

Practică magico-ritualică susținută ideatic de puterea dumnezeiască ce învrednicește cuvântul orientat de descântătoare spre facerea de bine și-l umple de acea virtute interioară ce poate reda unui suflet umilit sănătatea pe care forțele răului au rătăcit-o, descântecul este văzut de un părinte al bisericii ca o rugă a omului credincios îndreptată spre principiile divine binevoitoare, fapt cu profunde repercusiuni în morala celui ce apelează la un astfel de remediu.

Magie, știință și religie se numește o lucrare de referință semnată de Malinowski, instaurând încă o dată, dacă mai era nevoie, prin puterea unui titlu mereu citat, legătura indestructibilă între cele două coordonate ale spiritualității societăților tradiționale și fundamentarea unui set coerent și logic de reguli care să poată pune în valoare cuceririle științei. Astfel că, dincolo de poziția cercetătorului etnograf, dincolo de cea a antropologului dornic de integrarea faptului în ansamblu, dincolo de opinia autorității bisericești, un cuvânt de spus - și încă extrem de valoros prin relaționările sale - îl aduce medicul. În această ordine de idei, lucrările etnografului Mariana Sefer, realizate și semnate alături de medicul Mihai Sefer, se conturează ca niște dovezi palpabile ale unei susțineri veridice a ritualurilor magico-terapeutice de observații efectuate de-a lungul unor generații întregi, care au avut ca scop verificarea efectelor unor experimente de medicină rudimentară în vindecarea bolilor.

Medicina populară romă-nească - boli și leacuri populare din arhive și reviste de folclor, lucrare îngrijită de Mihai Sefer, ca omagiu postum adus soției sale (București, 1998), argumentează susținerea terapiei populare prin descântec, pe bazele unor cunoștințe medicale empirice de către oameni pricepuți din lumea satelor, ca urmare a unor observații seculare și a unor repetate vindecări reușite. Remarcabile sunt, de exemplu, experimentele științifice și cercetările de laborator ale medicului Mihai Sefer, pe baza materialului adunat de Mariana Sefer, cu privire la vindecarea unor anumite boli prin alăturarea la forța cuvântului și a unor remedii cu valoare terapeutică din punct de vedere medical. Desigur, atrăsese și Laugier, mai la începutul secolului, atenția asupra acestei remarcabile simbioze dintre medicina empirică și tratamentul magico-ritualic al bolilor, dar demersurile

recente despre care vorbim merg mai în profunzime și apelează la cercetări microbiologice aplicate, ce să denote alăturarea.

Aria vastă de cercetare a Marianei Sefer este probată și de impresionanta culegere de descântece (selecție din arhiva Grigore Crețu) publicată tot postum, la București, în 1999, sub titlul incitant **Descântecul - poezie populară medicală.**

Oarecum din aceeași sferă, dar premergătoare cercetărilor de laborator, sunt studiile de istorie a medicinei întreprinse într-o bogată activitate științifică de medicul clujean Valeriu Bologa. Principiul ordonator al marii sale contribuții la înțelegerea pe baze pragmatice, realiste, a apropierilor dintre medicina modernă și cea empirică sau între etnoiatrie și iatrosofie (opinia clară a cercetătorului fiind cea a înțelegerii etnoiatriei ca bază de plecare pentru iatrosofie) este acela că "vindecătorul popular, care descoperă empiric ceea ce ajută în suferință, nu este numai un vrăjitor cu o viziune pur mistică, magică... ci, legat prin producție de natură, el o și observă cu agerime și are adesea inspirații terapeutice uimitor de juste" (**Etnoiatrie - iatrosofie**, în vol. Despre medicina populară românească, București, 1970, p. 14)

Scrierile lui Valeriu Bologa, fără a acorda un credit nelimitat ariei curative a incantației magice ca parte a unui ritual mai amplu, structurat adesea doar pe un imaginar popular al bolii extrem de productiv într-o societate folclorică, nu neagă virtuțile terapeutice ale acestuia, în asociere cu remedii de etnoiatrie (**Despre vrăji, doftoroaie și leacuri băbești**, București, 1953).

O perspectivă mult mai îndrăzneață aduce Nineta Crainici, prin coordonarea unui volum colectiv intitulat amplu **Bioenergoterapia în tradiția milenară a poporului român** (București, 1997), lucrare cu caracter interdisciplinar. Descântecul popular de boală este pus acum într-o paradigmă probată experimental de numeroase terapii tradiționale: bioterapia prin magnetism teluric, băi de plante, acvaterapia, sacroterapia prin post, biomasajele cu caracter electrodermal sau alte forme de prevenire, refacere și vindecare practicate în lumea satului.

"Leacurile băbești" adiacente descântecului, privite cu atâta dispreț de unii, sunt, în opinia Ninetei Crainici "compuse din procedee bio-psihoenergetic-bioinformaționale, sugestie cu leacuri biochimice, fitoterapeutice, biomasaje și băi de plante, precum și cu crestături pe puncte electrodermale, cu efecte benefice și rapide" (p. 130);

Autoarea vine cu câteva exemple extrem de interesante, iar grila de interpretare aplicată din perspectiva bioenergo-terapeutului este extrem de incitantă: un prim exemplu este cel al secvențelor narative ce enumeră posibilele cauze ale pierderii laptelui la vaci, fenomen cvasigeneral în lumea satului și puternic ancorat în cadrele mentalității populare tradiționale; un alt exemplu grăitor este cel al punctelor anatomice de unde este alungată boala, identificate de autoare și suprapuse perfect peste tot atâtea puncte-cheie în tehnica acupuncturii; în fine, un ultim exemplu este cel al descântecelor în care boala este alungată prin înțepături și crestături, denumite de cercetătoare "crestături electrodermale" cu efect bioterapeutic (p. 132 - 135).

Nineta Crainici se dovedește a fi foarte realistă atunci când vorbește despre abordarea superficială a descântecului în contextul unor cercetări dictate doar de negarea a tot ceea ce nu e fundamentat pe ultimele descoperiri științifice și tehnice, într-o tendință exagerată și reprobabilă de a îndepărta tot ceea ce este de proveniență empirică, populară: "caracterul de *magic* dat descântecului îndepărtează pe unii oameni de știință de studiul aprofundat al acestor bioterapii" (p. 132), și se arată la fel de fermă în reliefarea poziției proprii: "susținem aspectul bioinformațional, cu efecte entropice favorabile la nivel profund celular al tuturor acțiunilor complexe ale descântecului - de ordin psihic, parapsihic, fiziologic și bioenergetic" (p. 132).

Această poziție va sta la baza interpretării moderne a descântecului, nu atât din prisma terapiei pe care o slujește, ci mai ales din perspectiva psihoterapiei pe care o realizează. O astfel de perspectivă ia în discuție și Traian Stănciulescu în **Metamorfozele luminii. Biofotonica, știință a complexității** (Iași, 2000), atunci când discută practicile magico-terapeutice prin deschiderile metodologice și experimentale ale biofotonicii. Practicile magice terapeutice (respectiv antiterapeutice, deci "albe" sau "negre") "au ca efect echilibrarea sau dezechilibrarea luminii psiho-fizice a subiectului uman ales drept țintă" (p. 231); fenomenele bioradiante puse în valoare de biotehnologiile moderne ar putea deci "evidenția realitatea unor fenomene magice, considerate ca fiind oculte, parafizice și parapsihice, metapsihice" (p. 244), ajungându-se astfel ca fenomene magico-ritualice de tipul deochiului să fie cercetate

ca o ipostază a inversării emisiei "laser biologic" în situații de cvasi-stimulare (p. 247). Lumina polarizată a lunii, apelul la spectrul cromatic al luminii, folosirea cristalelor sau metalelor, presiunile digitale în puncte fixe, dureroase, sau rezonanța acustică pot avea valențe terapeutice clare, exploatate de descântecul terapeutic tradițional și studiate rațional astăzi prin tehnici avansate ale științelor moderne.

O posibilă concluzie a acestor abordări novatoare s-ar transforma astfel într-o convingătoare pledoarie pentru *medicina holistică,* singura capabilă să unească sub aceeași umbrelă medicina tradițională cu tehnicile medicale moderne: "În virtutea dualismului corp - suflet (...), medicina viitorului va trebui să ia în seamă ambele căi terapeutice, regăsind astfel calea de a unifica intuiția arhaică cu raționalitatea practicilor moderne"[22].

[22] Traian Stănciulescu, Daniela Manu - *Metamorfozele luminii. Biofotonica, știință a complexității*, Iași, 2000, p. 274.

III. Punct de plecare pentru o bibliografie a descântecului popular sau referințe pentru o "carte a descântatului terapeutic românesc"

O trecere în revistă a scrierilor despre magie ar scoate la iveală, așa cum am arătat deja, o demnă ieșire a subiectului de sub conul de umbră sub care a intrat în epoca de tristă amintire în care se încerca configurarea, cu orice preț, a "omului nou" și penetrarea conștiinței socialiste a acestuia în toate segmentele spiritualității, și o temerară încercare de a fundamenta o anume continuitate în abordarea spațiului încăpător al magiei terapeutice. Chiar dacă am accepta însă o anume continuitate de interes și studii circumscrise subiectului în cauză, ar trebui să discutăm transformările din interiorul acestor abordări. Rolul celor două subcapitole anterioare se vrea tocmai acela de a aborda diacronic preocupările etnologice de magie terapeutică, aducând în discuție atât tradiționalul abordărilor mai vechi, cât și modernitatea ultimelor cercetări.

Astfel, o privire cu accente statistice, ar putea vizualiza două perspective; prima tendință de abordare a subiectului se aliniază unei poziții generale a preocupărilor culturale din jumătatea a doua a secolului trecut și prima jumătate a secolului nostru, aceea de culegere - deseori fără metodă sau cu metode îndoielnice, nu numai din perspectiva spiritului științific, dar și al deontologiei profesionale - a unui număr impresionant de piese folclorice, indiferent de specie sau subspecie, în convingerea cvasigenerală că acest demers de recuperare a culturii folclorice va folosi ca argument zdrobitor în reliefarea latinității și romanității limbii, respectiv

poporului român. Se remarcă, tocmai de aceea, cercetări ce vin aproape exclusiv din sfera filologiei, lingvisticii, istoriei. Materialele - ne referim cu precădere la descântece - sunt culese, publicate și deseori comentate, de profesori de țară, de învățători, de preoți, de doctori sau farmaciști, de iubitori de cultură hotărâți să scrie monografia satului natal, de istorici, filologi și mai rar de etnografi sau etnologi. Tocmai de aceea, studiile din această perioadă suferă de multe ori de lipsă de profesionalism, de exagerări, de confuzii sau de concluzii pripite. Mai mult, abordările din această perioadă nu "disecă" descântecul, ca practică magică terapeutică populară, în intenția de a izola mecanismele factuale sau mentale de producere și, cu excepții mici, vorbesc prea puțin despre valoarea psihoterapeutică a acestuia, oprindu-se la a-l integra în creațiile notabile ale spiritualității populare.

O a doua tendință, mult mai modernă, începe undeva în deceniul patru al secolului nostru, prin lucrările de o înaltă ținută științifică semnate de Candrea și Pavelescu, lucrări care, chiar dacă mai puțin cunoscute în perioada imediat următoare din cauza campaniei de confiscare ideologică a demersurilor de acest fel, și-au dobândit, prin reeditări recente, locul cuvenit într-o monografie a descântecului popular românesc. Se remarcă nu doar spiritul științific, echilibrat și documentat al scrierilor, ci și intenția de pătrundere în "miezul" descântecului, cu izolarea mecanismelor sale de producere sau cu configurarea universului imaginar al factorilor malefici / benefici ce intervin în economia descântecului. Sunt izolate, cu această ocazie, teme și motive din cuprinsul descântecului, ipostazele de act de comunicare ale acestuia, sincretismul limbajelor ce concură la eficacitatea lui, resorturile filozofice ale eficacității cuvântului rostit sau scris, jocul culorilor, bogăția limbii și prospețimea stilului.. Totul converge spre o abordare multidisciplinară a descântecului popular terapeutic: culturală, etnologică, etnoiatrică, antropologică, medicală, filozofică și chiar din unghiul fenomenelor parapsihologice.

Tocmai pentru a evidenția multitudinea abordărilor și perspectivele interdisciplinare deschise asupra descântecului popular de boală, dar și pentru a sugera că despre acest subiect încă nu s-a scris tot ce trebuia scris, am încercat să formulăm un punct de plecare pentru o bibliografie a descântecului popular românesc,

sub forma unei liste de autori și lucrări, care, departe de a avea pretenții de exhaustivitate, rămâne deschisă tuturor celor care se simt preocupați de segmentul spiritualității populare ce promovează echilibrarea forțelor umane și cosmice prin incantația ritualică de tipul descântecului popular, și care, pe această cale, sunt invitați să aducă completările de rigoare listei bibliografice, cu gândul la o viitoare abordare completă, preambul al unui corpus de descântece populare domânești.

Redăm, așadar, această listă de bibliografie, în măsura în care am avut noi posibilitatea să cunoaștem titluri și autori, în Anexa I (paginile 341 - 347).

Partea a II-a

Sub semnul antropologic al femininului magic

"Pentru fiecare vrăjitor, există zece mii de vrăjitoare"
Jean Palou, *Vrăjitoria*, Timișoara, 1992, p. 11,
(idee preluată de la Jules Michelet)

I. Polarizarea masculin / feminin în raport cu praxisul magico-terapeutic

O teorie a genurilor, prin magie

Prin mecanisme bine reglate, deseori cu valențe vizibil compensatorii, cultura folclorică a impus modele comportamentale diferite pentru membrii grupului socio-cultural istoricește definit, lucru care a generat conturarea unor categorii bine determinate de *roluri* . Astfel de instanțe de *rol* au fost generate prin raportarea neunitară a membrilor comunității arhaice la religie, la magie, la o anume organizare socială sau la alte categorii ale socio-umanului, totul sugerând o dinamică internă a dimensiunilor spiritualității populare, asumată diferit în funcție de o anumită polarizare (orientare) a componenților grupului. Judecând comportamentul comunității tradiționale în ansamblu prin prisma apelului la magie și la practicarea formelor sale - fie cotidiene, fie ocazionale - asistăm la o dihotomizare a atitudinilor, care prefigurează o polarizare vădită a mediului socio-uman în *ipostaze feminine* și *ipostaze masculine*.

Exercitarea acestor roluri diferite, individualizate de distincția *feminin / masculin*, se realizează efectiv în practică prin apartenența la un anumit grup și prin asumarea normelor de conduită socio-culturală impuse de setul de reguli interioare ale acestuia, validate și fixate prin cutumă. Astfel, "modelul organizat al comportamentului la o anumită poziție a individului, într-un ansamblu interacțional socialmente instituit", cum poate fi definit *rolul*, "vehiculează un cumul de limbaje care servesc, în globalitatea lor, unor funcții bine articulate"[1] . Raportându-ne la societatea

[1] Germina Comarnici - *Sincretismul limbajelor în modelul de rol al obiceiurilor populare*, în Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor "Constantin Brăiloiu", București, tom 3/1992, p. 55.

tradițională, care trebuia să lupte (din interior) pentru anihilarea sau devierea unor prezențe potrivnice, disociate, difuze (din exterior), ce configurau însă maleficii dintre cele mai grave, culminând cu moartea, devine tot mai vizibil rolul gnoseologic, și, în final, ontologic, pe care l-a jucat magia în schema generală de comprehensiune a lumii și de raportare la ea. Iar unul dintre aceste limbaje vehiculate de *rol,* poate fi cel al poziționării individuale sau de grup față de fenomenul magic, prin care se instituie un comportament diferențiat pe sexe, comportament ce denotă nu numai reflexe mentalitare de sex, dar și atitudini diferite față de praxisul magico-ritualic.

"Abordarea antropologică a genului înseamnă, înainte de toate, o reconsiderare a analizelor disponibile[2] " crede Jean Copans; această reconsiderare epistemică ar trebui să pornească de la analiza proceselor din sfera mentalului colectiv, pentru diferite culturi și civilizații și pentru momente istorice definite, pentru ca în final să poată defini constantele comportamentale și mentalitare, astfel încât o teorie a genurilor să se obiectiveze într-o dihotomizare a modalităților de structurare a lumii în funcție de categoria socio-culturală a genului[3] . Într-un asemenea demers antropologic trebuie făcută o diferență între *sex,* ca dat biologic, ca amprentă naturală obiectivă a unei diferențieri între cele două categorii anatomice, și *gen*, ca principiu cultural, construct complementar sexului, promotor al unor axiologii și ierarhii socio-culturale. În ordinea culturalului, genul este deci cel care definește diferențierile structurale și

[2] Jean Copans - *Introducere în etnologie și antropologie*, Iași, 1999, p. 76.

[3] Cercetările moderne impun utilizarea frecventă în descrierea etnologică și antropologică a termenului de *gen*, care depășește în această situație simpla diferențiere sexuală, tinzând spre conturarea unor statute sociale diferite sau chiar spre moduri diferite de structurare a realității (a se vedea și Jean Copans - *Introducere în etnologie și antropologie*, Iași, 1999, p. 75 - 78); analog, "toate societățile elaborează o gramatică sexuală ("feminin" și "masculin" sunt impuse în mod cultural bărbatului și femeii), însă această gramatică - ideală și factuală - depășește uneori evidențele biologice. De unde și utilitatea noțiunilor de "sex social" sau de "gen" (*gender* în engleză) pentru analizarea formelor și mecanismelor diferențierii sociale a sexelor" (Pierre Bonte, Michel Izard - *Dicționar de etnologie și antropologie*, Iași, 1999, p. 620); interesante sunt și considerațiile asupra unei teorii a genurilor aduse de lucrările susținute la al XII-lea Congres al International Society for Folk Narrative Research, Gottingen, 1998, secțiunea "Genuri", lucrări publicate în nr 5 / 1999 al Estudios de Literatura Oral.

mentalitare; parcursul de la dihotomizarea biologică la cea antropologică este fundamentat pe o serie de realități istorice: formă de civilizație, mediu cultural, educație, relații sociale, valoare spirituală și o serie de alți factori care structurează nu numai genurile și rolul lor în societate, ci și modalitățile de configurare ale imaginarului, în efortul de receptare, înțelegere și reflectare a lumii.

La nivelul spiritualității tradiționale și a modalitățiior de adaptare a individului la rânduiala lumii, modalități proprii formelor de cultură populară, relația dintre *rol* și *gen* devine emblematică pentru trasarea a două căi diferite de abordare a lumii, generate de credința în magie și în eficacitatea ei de factor de echilibru în dinamica identitate - alteritate. Conturarea unui *pol al feminității* și a unui *pol al masculinității*, odată cu raportarea la acele acte "private, secrete, misterioase, tinzând la limită către un rit interzis"[4] care prefigurează manifestările magicului în viața comunitară, trebuie analizată de pe poziții multiple, iar *femininul* sau *masculinul* trebuie redefinit, ca și comportament determinat magic, prin apelul la o diagramă de roluri: practician (emițător), pacient (receptor), depozitar, transmițător, spectator, emițător de judecăți și aprecieri sau, pur și simplu, observator din *off*.

Așa cum *religiosul* instituie roluri diferite pentru bărbați și femei - mergând de la repartizarea spațiului în interiorul lăcașurilor de cult, până la limitarea accesului la anumite trepte ecumenice, ori un grad mai mare sau mai mic de atenție acordat mersului la biserică, postului, pelerinajului, etc - tot astfel *magicul* fundamentează atitudini diferite: impune tabu-uri determinate sexual, cum ar fi, de exemplu, neacceptarea femeilor la stânele de oi în anumite momente ori interzicerea relațiilor semănătorului cu femeia sa în ajunul semănatului, sau, din contră, implicarea categorică a femeilor în practici magico-ritualice în scenariul obiceiurilor de peste an și în practici magice fertilizatoare.

Rămânând în sfera celor două modalități fundamentale de spiritualizare și socializare a spațiului tradițional și relaționându-le pe principiul vaselor comunicante, devine vizibil, cel puțin pentru cultura de tip folcloric, că în vreme ce femeile nu sunt admise în practicile de cult și nici în ierarhia bisericească, ele având de cele

4 Marcel Mauss, Henri Hubert -*op.cit.*, p.32.

mai multe ori un rol pasiv în viața religioasă a comunității[5], din contră, în sfera activității magico-ritualice, femeile excelează atât prin număr, cât și prin reprezentări imagologice mitico-magice și varietate a practicilor. O antropologie a genurilor, ar trebui să aibă, așadar, în vedere, un capitol substanțial structurat pe ideea de *masculin*, în cazul religiei, mai ales în ipostaza sa dogmatic - cultică, și un capitol care ar circumscrie prin excelență ideea de *feminin*, cel al magiei (desigur, fără limite trasate precis și exhaustiv și cu posibilitatea punerii în discuție a cazurilor în care femininul apare alături de masculin, în ambele capitole)[6]. Relevarea mentalității colective la nivelul satului arhaic românesc arată că, mai ales prin prisma creștinismului oriental, avem de-a face cu "o marginalizare a femeii, cu rolul relativ șters al condiției feminine marcată de tarele păcatului originar, moștenire a vechilor prejudecăți, care s-a tradus în plan social într-o condiție marginală, iar în plan religios - prin rolul nesemnificativ, mai degrabă de spectator decât de actor, rezervat femeii în biserică (...). Prin însăși dispoziția lor psihologică, printr-o sensibilitate mai profundă, (femeile sunt) aplecate spre fervoare și chiar spre magie[7].

Căutând femininul magic

Posibilele puncte de plecare pentru un astfel de demers antropologic care să reliefeze *femininul magic*, transcend, desigur, o simplă "diviziune ritualică", discutabilă și chiar echivocă la un nivel mai larg, cel al devenirii umane. Trebuie avute în vedere cel puțin câteva aspecte: pozițiile sociale diferite ale celor două genuri, statutele lor comunitare, gradul de angajare în muncă și tipul spațiului frecventat în timpul muncii, nivelul de educație, contactul cu alte medii socio-demografice, capacitatea de adaptare la nou,

[5] Joachim Wach - "femeile au un rol redus în cadrul cultului sau nu au nici unul, cel puțin în cazul celor mai sacre și mai importante ceremonii" (*Sociologia religiei*, Iași, 1997, p. 148).

[6] Subliniem că în această încercare de dihotomizare am avut în vedere mai ales dogma creștină și participarea la structura cultului, rezervată covârșitor bărbaților, pentru că în formele pietății populare, religiosul, situat în proximitatea magicului, este susținut, cultural, tot de prezențe feminine.

[7] Toader Nicoară -*op. cit.*,, p. 119 - 120.

predispoziția pentru comunicare, structura interioară, psihologică, timpul liber sau chiar un anume *weltanschauung* diferit, toate conducând la o oarecare polarizare a membrilor colectivității, în funcție de genuri, prin raportarea la lumea magicului.

Bărbații trăiesc atât cotidianul, cât și festivul, în spații publice, iar personalitatea lor se manifestă neîngrădit; femeile trăiesc aceleași coordonate socio-temporale în spații domestice, mai retrase și mai ferite de ochii întregii societăți, astfel încât trăsăturile lor dominante se relevă într-un mod mai secret, mai rezervat uneori, mai misterios alteori. Să ne gândim, de exemplu, la sărbătorile din timpul anului, dominate de principiul masculinității, ipostaziat în apariții cu rol apotropaic sau ocrotitor: cetele de colindători, dansul călușarilor, riturile agrare sau păstorești din timpul primăverii, strigatul peste sat, "danțul" de duminica, toate transgresând cadrul familial și depășind curtea sau vecinătățile; prin comparație, ritualurile sau ceremoniile prilejuite de obiceiurile din ciclul vieții revelează femininul masiv implicat în sentimentele legate de unitatea familiei: rolul moașei, prima scaldă a copilului și toate celelalte obiceiuri legate de naștere, performate de femeile apropiate mamei, figura supradimensionată a miresei și manifestările legate de schimbarea de statut prin intrarea sa în rândul femeilor, alături de tot folclorul strigăturilor și urărilor de nuntă, adresate tinerei perechi și nuntașilor de cele mai pricepute și mai guralive femei, bocirea mortului - apanajul exclusiv al femeilor. "Poezia rituală reprezintă, în primul rând, deși, nu exclusiv, vocile femeilor, pentru că femeile sunt participanți rituali centrali în riturile din ciclul vieții"[8], tot astfel cum bărbaților le este rezervată poezia obiceiurilor de peste an.

Socializarea relațiilor intracomunitare și conferirea unei anume valențe socio-culturale legăturii bărbat - femeie au făcut ca femeii să-i fie atribuit, în lumea satului tradițional, *spațiul domestic* - privat, cu toate îndatoririle legate de cămin și de familie. Femeile stau pe lângă casă, cresc copiii, lucrează grădina, rezolvă problemele curente ale casei și nu părăsesc decât extrem de rar vecinătățile sau satul; bărbații lucrează la câmp, practică diverse forme de comerț sau depun munci sezoniere care le oferă, deseori,

[8] Gail Kligman - *Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania*, Iași, 1998, p. 17.

posibilitatea de a intra în contact cu alte comunități; se poate admite așadar că, în vreme ce bărbații depun o muncă fizică mult mai grea, având parte de zile istovitoare, femeile găsesc uneori și răgazul de a-și pune în valoare creativitatea, simțul estetic sau înclinația diegetică. Un demers de antropomorfizare a spațiului se va clădi așadar și din perspectiva acestei dihotomii care, înainte de toate, conferă categoriei spațiului o diferențiere de gen: "la maison est féminisée, comme la femme se trouve *emmaisonnée*; la féminisation de la maison, (...) par une opposition á une masculinisation de l'éxtérieur, est trés nette dans la société rurale traditionelle"[9].

Pentru comunitatea arhaică a satului tradițional românesc, toate acestea vor sugera o anumită predispoziție a femeii spre sectoare ale unei spiritualități condensate, private, sensibile, sectoare circumscrise în mod special magicului, religiosul fiind rezervat într-o mare măsură, așa cum spuneam, bărbaților; femeile sunt, prin excelență, performerii actelor de magie erotică sau tămăduitoare și, în același timp, tot femeile sunt și emițătorii structurilor magice adiacente, începând cu generația emițătorilor absenți, dar prezenți în memoria colectivă a grupului, și terminând cu performerii actuali, fiecare venind cu varianta sa literar - folclorică peste versiunea de grad zero; femeile sunt apoi depozitarele de excepție ale praxisului ritualic, atât în latura sa poetică, cea a textului folcloric, cât și în partea sa de act magico-ritualic, asigurând transmiterea acestuia de-a lungul generațiilor, prin preocupări exprese în acest sens; în fine, femeile sunt acelea care, printr-un anume conservatorism, asigură un perpetuu recurs la tradiție, păstrând contactul omului modern cu ceea ce a însemnat valoarea spirituală a manifestărilor culturale arhaice.

Prin comparație, bărbatul este cel care, prin deschiderea sa spre nou, spre apanajele modernului, renunță mult mai ușor la tradiție și la manifestările ei, considerând, nu o dată, mai potrivită o atitudine critică și chiar ironică față de dorința femeilor de a (mai) recurge la remediile oferite de magia populară pentru rezolvarea situațiilor de criză.

Această diferențiere sensibilă a bio-socialului în raport cu magia, mai ales cu magia terapeutică, vizibilă, printre altele, și la nivelul repartiției celor două genuri pe axa spațio-temporalității

[9] Martine Segalen - *Mari et femme dans la société paysanne*, Paris, 1980, p.125.

populare și a manifestărilor cotidiene ce derivă din această repartiție, creează extensii atât la nivelul performerilor angrenați în actul magic, cât și la nivelul imaginarului individual și social, fiecare astfel de nivel fiind reclamat, în cazul magiei, cu precădere de prezențele feminine. Urmarea este nu simpla diviziune pe sexe, ci configurarea unor "sfere", alimentate magico-spiritual, susținute de protagoniști feminini și protagoniști masculini: "the female sphere of the society is understood as being misterious, dangerous and at the same time attractive to the man, who in turn invent magic practices to defend themselves against unverifiable female powers"[10].

Observația nu este probată doar de anchete ample de teren sau de studii de caz, ci și de analize lingvistice, executate la nivelul termenilor performați de limbă în procesul de comunicare dintre emițătorul textului magic și beneficiar sau dintre emițător și forțele supranaturale implicate în activarea mecanismelor de dezechilibrare / reechilibrare ale situației magic perturbate. O analiză remarcabilă prin imensa bibliografie citată și prin numărul impresionant al referințelor textuale efectuează Valeriu Bălteanu în ceea ce privește vechimea și varietatea termenilor ce denumesc actantul magic. Ceea ce impresionează este numărul covârșitor de lexeme, multe dintre ele derivate ulterior gramatical, ce desemnează persoane feminine implicate în performarea actului magic[11]. Redăm doar câteva, încercând să acoperim atât registrul actanților umani, cât și al personajelor mitofolclorice din imaginarul popular românesc: *babă, fermecătoare, vrăjitoare, vâlvă, moașă, meșteră, farmazoană, babornița, bosorcaie, șiscă, vidmă, legătoreasă, cetitoare, cotătoare, bobăriță, bobonitoare, zodăriță, săiastră, moroșteasă, moroandă, măiastră, strigoaie, strigă, bobelnică, năzdrăvană, piază, solomonăriță, faptorniță, dătătoare, deochetoare, râvnitoare, boșmoandă, loajnică.* Relevând faptul că cele mai multe denumiri ale actanților magici formează perechi ce acoperă ambele genuri, și masculin și feminin, ceea ce denotă o mare elasticitate și forță creatoare a limbii române, autorul remarcă totuși, în câteva rânduri, prezența unor substan-

[10] Sabin Dinslage, Anne Storch - *Gender and Magic in Jukun Folktales*, in Estudos de Literatura Oral, nr 5/ 1999, p. 155.

[11] Valeriu Bălteanu - *Terminologia magică populară românească*, București, 2000, p. 23 - 40.

tive feminine ce desemnează performerul magic care fie că nu au deloc termen la genul masculin, fie că termenul masculin este lipsit de conotație magică. Găsim deci că până și această documentată analiză terminologică înclină balanța în favoarea persoanelor de sex feminin ce inițiază acte magice.

Civilizația de tip feminin - "civilizația credințelor și eresurilor"

O analiză diacronică a mediului arhetipal românesc ar revela așadar o *istorie a femininului* și *o istorie a masculinului*, marcate de coloane spațio-temporale distincte, iar structurarea mentalului colectiv arhaic ar putea denota o anume preeminență (naturală, aproape apriorică) a femininului în fața masculinului, transpusă într-un stil aparte de viețuire populară: "civilizația de tip feminin, civilizația credințelor și eresurilor" în care femeia, întemeietoarea căminului și depozitara tradiției, "cu lumea credințelor sau cu universul naturii pure și simple"[12] se opune orgoliului masculin predispus aventurii, cuceririi, progresului necondiționat, domolindu-l și impunând valorile magico-ritualice legate de vatra casei, de vatra satului și de vatra tradițiilor. Privit astfel, socialul se prelungește în ritualic în mod special prin implicarea femeii: "mai ales două lucruri, ambele cu caracter de taină, ambele cu reverberații adânci în timpul mitic, făceau din femeie termenul de referință, nu numai pentru structura arhetipală a existenței familiale, ci și pentru stilul cultural al întregii comunități: fertilitatea și ritul[13].

Notabil pentru cultura tradițională din spațiul românesc este faptul că magia, în formele ei cele mai des performate, este o *magie populară,* aflată la polul opus față de magia de salon sau *magia cultă,* a spațiilor occidentale. Magia populară se manifestă perfect integrată vieții cotidiene, având, de cele mai multe ori, ca scop final, doar revenirea la starea de echilibru perturbată printr-un maleficiu. Tocmai de aceea, ea nu reclamă în mod obligatoriu

[12] Constantin Noica - *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, 1987, p. 182.

[13] Vasile Avram - *Creștinismul cosmic - o paradigmă pierdută? - mit și ortodoxie în tradiția românească* - Sibiu, 1999, p. 349.

actanți specializați - ceea ce, evident, nu diminuează deloc prestigiul descântătoarelor, solomonarilor sau vrăjitoarelor recunoscute de comunitatea locală, resimțite aproape ca niște instituții socio-culturale - și permite o largă performare a formulelor magice, mai ales atunci când este vorba de teurgie. Această observație este magistral probată pe terenul magiei terapeutice, în practica largă a descântatului profilactic sau curativ: cea mai mare parte a femeilor din spațiul rural știau (și chiar mai știu) descânta pentru sănătatea copiilor și a membrilor familiilor lor. Nu numai că performerii descântecului de boală sunt eminamente femei, dar și raportarea diferită la audiența și receptarea incantației cu efect magico-medical înclină balanța spre o apropiere mult sporită a femeilor de practicile magico-ritualice (bărbații nu spun descântece, nu cred întotdeauna în ele, nu merg cu aceeași frecvență la descântătoare, nu acceptă atât de ușor remediile magice pentru păstrarea sau recâștigarea sănătății).

Tocmai pentru că magia terapeutică este o formă de *magie casnică* practicată extensiv în lumea satului arhetipal, ea circumscrie arealul feminin: descântatul reclamă o recuzită formată din obiecte utilizate în activitățile desfășurate de femei, ingrediente folosite fie în bucătărie, fie la îndemâna femeii, un spațiu inclus în arealul gospodăriei (vatra, casa, pragul, curtea, grădina, gardul viu ce delimitează grădinile între ele) și care se suprapune peste acel spațiu care este dominat de prezența feminină. Acesta este motivul pentru care Martine Segalen, în studiul său de antropologie a relațiilor de familie bazate tocmai pe dihotomizarea și complementaritatea genurilor[14], consideră practicile teurgice de conservare a sănătății și de anihilare a bolii nu numai apanajul femeilor casnice, ci chiar una dintre ocupațiile cotidiene ale acestora.

Polarizarea masculin / feminin este pregnant relevată deci în cazul fenomenului descântatului de boală: performat în proximitatea sau chiar în interiorul spațiului care cade aproape exclusiv în grija femeilor, orientarea praxisului terapeutic către acestea devine nu numai o trăsătură individuală, ci chiar o marcă a grupului social definit prin apartenența la genul feminin. O statistică prezentată de Gheorghe Pavelescu, pentru anii '30 - '40 arată că "după listele particulare fiecărui sat, am alcătuit o listă

[14] Martine Segalen - *op. cit.*, 1980, Flammarion, Paris.

generală care cuprinde 136 de persoane, dintre care 22 bărbați și 114 femei, ceea ce revine în procente 16,1 bărbați față de 83,8 femei (...). Comparând raportul dintre descântătorii femei și bărbați, constatăm că procentul bărbaților a scăzut față de trecut, în timp ce al femeilor a crescut. Deci numărul bărbaților ce știu descânta se împuținează pe zi ce trece"[15].

Între alb și negru: terapeuți și anti-terapeuți

Desigur, vom găsi ipostaze feminine atât în magia neagră, cât și în magia albă, atât în practici magico-terapeutice, cât și în practici magico-erotice, atât în blesteme, cât și în descântece curative, nu numai datorită acestei legături organice între ocupațiile casnice ale femeii și magia casnică performată cu predilecție de ea, ci și datorită principiului dual căruia i se supune sufletul feminin, aflat mereu în pendulare între tentația diavolească a Evei și puterea teurgică a fecioarei curate ce-i stă alături Sfântului Gheorghe. Dincolo de aceste observații, toate aceste ipostaze vin să susțină faptul că în arealul spiritual popular magia este un teritoriu al femeilor, beneficiarele naturale ale unei puteri miraculoase, pe care știu să o folosească în ambele sensuri: "mais, cette puissance a un revers. De protéctrice et défénsive, elle posede une contrepartie déstructrice et agissante: si elle ne fait pas le geste, la femme sera la cause des malheurs de son foyer; elle peut, par sa parole ou ses gestes, porter le malheur aux siens et aux autres"[16]. Magistral este redată puterea magică duală a femeii în performarea descântecului, structură folclorică și ea duală, construindu-se în cele mai multe cazuri pe formele primordiale ale logosului: rugăciunea și imprecația. Între cele două forme, implorarea creștinească și blestemul îndreptat spre factorul malefic, "alunecarea de la o extremă la cealaltă este perfect concordantă cu sufletul feminin, funciar înclinat spre atare joc al contrariilor, dovedind și sub acest aspect cum descântecul poate fi socotit prin excelență o specie folclorică feminină, așa cum atestă și practica folclorică, numărul interpreților bărbați fiind mult mai

[15] Gheorghe Pavelescu - *op. cit.*, p.70.
[16] Martine Segalen - *op. cit.*, p.134 - 135.

mic - regional, între un sfert și o treime din totalitatea subiecților anchetați - și mai cu seamă minor"[17].

În acest context, anchetele de teren realizate în județul Sălaj canalizează atenția cercetătorului spre descântecele de boală, performate de femeile mai bătrâne pentru rezolvarea unor situații magic provocate, prin incidența unor factori provocatori de boală. Cele mai multe femei cunosc și uzează cu o anume frecvență descântecele *dă spăriet, dă diuăki* și *dă muruclit*, adică incantații ritualice și remedii magice pentru situațiile cele mai des întâlnite în perturbarea echilibrului interior și exterior dat insului de afectarea stării de sănătate[18]. Conștiința acestor femei este aceea a actului pozitiv înfăptuit pe cale magică, cu o finalitate ce vizează mai ales protecția casei și sănătatea membrilor familiei. Desigur, această percepție cvasigenerală a femeilor care descântă cu pioșenie și credință pentru tămăduirea bolnavului nu împiedică deloc apariția unor ipostaze de ... anti-terapeuți ale acelorași femei. Dacă femeile sunt cele mai pricepute în vindecarea *faptului* sau a *deochiului*, nu este mai puțin adevărat că tot ele sunt cele mai pricepute și în a urzi aceste boli[19]. Conotațiile negative se datorează într-o mare măsură și poziției critice adoptată de biserică în raport cu anumite practici vrăjitorești sau cu superstiții care contraveneau dogmei, mai ales că acestea erau performate în lumea satului de către femei[20].

---

[17] Ovidiu Bârlea - *Folclorul românesc*, București, 1975, vol. II, p. 14.

[18] Culegerea de descântece publicată în 1999 redă aproximativ o sută de texte culese din arealul județului Sălaj, texte ce susțin un praxis magic benefic, curativ.

[19] Iată ce spune o veche doină din Bucovina, culeasă de Simion Florea Marian și publicată de Canianu:

"Frunză verde trei zmicele,
Vai de vecinele mele,
Toate-s haite și cățele,
Că și-asear-au ținut sfat
La un cornișor de gard,
Să-mi deie urât și fapt.
Dumnezeu nu le-a ajutat
C-o ploaie și-n vânt a dat:
Vântu urâtu le-o suflat,
Ploaia faptu le-o spălat,
Și eu de toate-am scăpat"

(Mihai Canianu - *Studii și culegeri de folclor românesc*, ediție îngrijită de Al. Dobre și Mihail M. Robea, București, 1999, p. 166).

[20] Un document din secolul XVI spune că "mulți oameni își învață featele fărmăcătoare și bobonitoare, curve și descântătoare" (Mariana Cosinescu, Magdalena Georgescu, Florentina Zgraon - *Dicționarul limbii literare vechi*, București, 1987, p. 78); alăturarea acestor ipostaze sugerează clar nuanța peiorativă și chiar dezaprobatoare la adresa femeilor ce practicau acte magice, și care, din același text, par a fi destul de numeroase.

Spațiul și timpul magiei feminine

Magia femininului, care se obiectivează până la urmă într-un demers cultural ce structurează într-un anume fel realitatea de către femei, și contureează, așa cum spuneam la început, o antropologie a genurilor în care prezența femeii individualizează și potențează spiritual anumite coordonate, își creează propriile-i paradigme. Putem vorbi așadar despre *spații categorice ale femininului*, în care magia casnică și mai ales magia terapeutică sunt performate pentru depășirea stării de boală și refacerea echilibrului sănătății: *pragul* (peste prag se dau sau se schimbă copiii, atunci când ei nu mai pot fi scăpați prin alte mijloace de o boală grea; există un descântec special pentru liniștea și sănătatea copilului, pe care mama îl rostește așezată pe prag, în șoaptă, cu nou născutul în brațe), *patul* (descântecul de speriat pentru copii se practică peste copilul care stă întins în pat, în fața mamei; descântecul de naștere se performează peste patul în care stă gravida, iar gesturile ritualice se execută atât peste femeie, cât și peste patul său de suferință; tot peste pat se execută anumite practici de ocrotire și aducătoare de sănătate pentru lăuză și copil), *masa* (contactul cu masa al copilului la botez aduce sănătate și prosperitate micuțului, iar covata în care se face prima scaldă se pune uneori tot pe masă din aceleași considerente; tot pe masă pune mama sau moașa darurile pentru ursitoarele ce vor aduce copilului sănătate), *vatra* (din vatră se iau cărbunii pentru stins în descântecele de deochi, și, deseori, practicile magico-ritualice de descântat se execută tot în vecinătatea vetrei), *apa curgătoare* sau *fântâna* (de unde se aduce apa ne-nceputǎ atât de prețioasă în descântecele terapeutice), *hotarul* sau *mejia, mnezunia, mejda* (aici se ia urma pentru întoarcerea stării de boală și readucerea celei de sănătate printr-o magie a similitudinii, dar tot aici se "țâpă" faptul și bolile femeiești de către vrăjitoarele bătrâne). Axa spațială circumscrisă magiei pozitive curative și profilactice dominată de prezența femininului include însă, la celălalt pol, și *spații - tabu* pentru femei, cum ar fi, de exemplu, interdicția prezenței femeilor la stânile de oi în perioada mulsului, din teama că acestea ar putea duce mana și sănătatea oilor sau aceeași interdicție aplicată femeilor despre care se presupune că

s-ar putea deda la practici magice malefice la intrarea într-un grajd în care a fătat recent o vacă, de teama de a nu fura sănătatea vacii sau a vițelului.

Există apoi și o *axă temporală* a magicului terapeutic feminin: mai întâi este o perioadă a *purității* maxime, când fecioarele, cu nuditatea lor rituală sunt chemate să îndeplinească anumite acte augurale sau curative; există apoi un timp al *maternității*, când mamele își ocrotesc copiii și le descântă de sănătate și de liniște, încercând să înlăture speriatul sau deochiul și când laptele matern poate fi folosit ca ingredient magic; la celălalt pol al vieții, există și un timp al *infertilității*, când femeile "iertate" țes și croiesc cămașa ciumei, într-un ritual colectiv de profilaxie sau pentru salvarea întregului sat de o boală necruțătoare; *seara* este preferată ca timp magic, la îngemănarea diurnului cu nocturnul, sau după miezul nopții, pentru ca boala să descrească odată cu descreșterea lunii; anumite *zile din săptămână* sunt faste pentru ritualuri terapeutice magico-religioase, tot astfel cum anumite *sărbători* - Sângeorzul, Sânzienele sau Rusaliile - sunt de preferat pentru performarea unor acte de tămăduire sau pentru recoltarea unor plante de leac. Există și aici o subcategorie temporală, cea a *timpului - tabu*: șase săptămâni după naștere, lăuza nu are voie să părăsească locuința, pentru că poate aduce boli și rele și poate spurca prin prezența ei de "femeie încă necurățată" obiectele sau oamenii cu care intră în contact; tot pe considerente magice, duminica și în sărbători nu se fac descântece și nu se merge la vrăjitor.

În sfera *performerilor*, pot fi detectați unii feminini, specializați, pentru că praxisul magico-terapeutic înregistrează *acte cu finalitate terapeutică performate exclusiv sau cu predilecție de către femei*: descântatul (cotatul) de orice fel de boală, fizică sau cu reflexe psihice, culegerea mătrăgunei și, în general, a plantelor de leac, confecționarea cămășii pentru ciumă și, în unele comunități și ducerea ei la hotar, actele de ocrotire a sănătății inițiate de moașă sau de nașă la nașterea copilului. Baba descântătoare, femeile iertate sau moașa au o entitate a lor proprie, aureolată de atribute magice precise și indubitabile. Ele oficializează și oarecum instituționalizează *principiul feminin în magia terapeutică*, făcând ca el să fie resimțit în lumea satului ca un teritoriu exclusiv al femeilor. Această marcare teritorială și actanțială este augumentată

și de utilizarea unei recuzite aproape exclusiv de sorginte feminină. Desigur, nu întâmplător, recuzita magiei terapeutice, ca o magie casnică practicată de cea care întemeiază căminul și are în grija sa vatra este circumscrisă obiectelor utilizate în muncile specific femeiești: foarfeca, pana, ștergarul, cuțitul, acul, cărbunii, apa, cana, sarea, busuiocul, grăunțele de toate felurile, usturoiul, piperul, untdelemnul. Facem, în final, observația că acel *principiu feminin* al magiei a fost schițat aici doar cu referiri la magia terapeutică, obiectul ultim al cercetării noastre; ideea trebuie însă dezvoltată și circumscrisă plenar și la alte manifestări ale magiei, între care magia erotică și cea divinatorie ar putea aduce informații de natură să rotunjească această idee a dominanței femininului în magia casnică populară.

Satul, departe de a fi al copiilor, cum crede Blaga, este, dimpotrivă, al babelor...

În orizontul satului arhetipal "țăranul nu caută nici o explicație fiziologică pentru boala de care suferă; el crede în medicina semnăturilor, a simbolurilor, întemeiată pe analogia care domnește între ordinea cosmică, vegetală și animală[21] . O astfel de medicină este practicată de descântătoarele care - cu o forță de persuasiune izvorâtă nu numai din conștiența faptului că ele sunt purtătoarele unei tradiții feminine verificate și consolidate deja de practică, ci și dintr-o presupusă comuniune cu divinitățile protectoare dintre care Maica Domnului, eterna protectoare a femeilor, mai ales în ipostaza ei de mamă, ocupă un prim plan - izbutesc să-și creeze un statut social aparte, atât la nivel individual, cât și în percepția întregii societăți. Înțelegem atunci că "satul, departe de a fi al copiilor, cum crede Blaga, este, dimpotrivă, al babelor, adică al mamelor și bunicelor"[22] și că cele care perpetuează resorturile medicinei magice și ale practicilor magico-terapeutice cu efect benefic în refacerea echilibrului pacienților sunt, într-o mare măsură, femeile.

[21] Philippe Aries, George Duby - *Istoria vieții private*, București, 1997, vol VIII, p. 232.

[22] H. H. Stahl - *Eseuri critice*, București, 1983, p. 98.

Descântătoarele își clădesc, prin strategiile magice discursive sau prin exteriorizarea lor în practică, la solicitarea clienților, până și identitatea personală. Ele dobândesc astfel un statut aparte în comunitate, jucând deseori rolul unor adevărate instanțe, solicitate fie de indivizi singulari, în cazul perturbării echilibrului personal din motive care scapă percepției imediate, fie de întreaga comunitate, atunci când o situație gravă afectează toți sătenii, ca în cazul epidemiilor la oameni sau animale[23]. Predilecția lor spre ocurențele magicului și spre exploatarea constructivă sau distructivă a acestora, după caz, se manifestă în două direcții: în planul realității imediate, cel al praxisului magico-terapeutic, printr-o excepțională creativitate, și în planul imaginarului, prin structurarea unui corpus de prezențe-imagini, protectoare sau distructive, fundamental feminizate[24].

Despre imaginația descântătoarelor s-a vorbit adesea; am avut ocazia să o dimensionăm în studii de teren, când am putut detecta, pornind de la o invariantă, un număr mare de variante, fiecare aducând ceva nou, nu doar la nivel poetic, al textului literar, ci și la nivel poietic, al praxisului ritualic. Descântătoarea nu este numai cea care spune, mecanic, un text, ci ea trebuie mereu să creeze, să se adapteze, să găsească mereu soluții magice pentru împrejurări a căror rezolvare scapă facilului imediat: ea "creează de fiecare dată descântecul servindu-se însă de materialul stereotip"[25]. Vorbind despre "spontaneitatea creatoare", Pavelescu exemplifica printr-un proverb din Munții Apuseni frecvent citat apoi de studiile de profil: "surprindem la vrăjitoarele noastre o oarecare conștiință de originalitate în ceea ce privește practicile magice. Observarea acestei situații de fapt a dus probabil și la formularea ei în următorul proverb întâlnit în Munții Apuseni:

[23] Este, de exemplu, cazul lelei Floare Țurcaș din Plesca - Sălaj, solicitată de întreaga comunitate sătească cu prilejul declanșării unei boli infecțioase la cai.

[24] Desigur, acest imaginar structurat după o "rețetă" feminină trebuie integrat în ordinea antropomorfizării lumii diferit de către genuri diferite. Imaginarul reflectat *de* magia terapeutică și *în* magia terapeutică este în directă legătură cu factorul psihologic feminin, cu predispoziția naturală a femininului către magic, cu practicile inițiatice feminine și cu misterele, care fac ca extensia către un imaginar decupat din prezențe feminine să fie o condiție care răzbate din interior, dintr-o anume viziune asupra lumii. Acesta este însă subiectul unei abordări viitoare.

[25] Gh. Pavelescu - *Studii și cercetări de folclor*, București, 1871, p. 51.

Câte sate atâtea legi / Câte babe atâtea vrăji"[26]. Creativitatea remarcabilă în sfera producțiilor folclorice pare a fi tot o calitate feminină, la fel ca imaginația prolifică ori marea plăcere de a povesti, recita ori cânta. Această observație trebuie relaționată, printre altele, și cu tradiția șezătorii, care în cultura noastră folclorică a fost resimțită la nivelul unui adevărat fenomen socio-economico-cultural, și care era inițiată de grupuri de femei care nu numai că lucrau împreună, ci și creau împreună.

Femininul "devorat" de magie: realitate și imaginar colectiv

De partea cealaltă, a reflectării realității în imaginar - "le mirroir du monde réel"[27] - ne confruntăm cu un corpus de secvențe ale imaginarului colectiv tradițional care nu fac altceva decât să includă, și la acest nivel, prezențele feminine în actele magico-ritualice, perpetuând o magie a femininului. Ca fenomen social, colectiv și istoric, imaginarul conferă coerență multor reprezentări, viziuni, proiecții, utopii, mituri sau arhetipuri ale imaginației colective; între acestea, situându-se (extrem de productiv) în șirul reprezentărilor imaginare despre identitate și alteritate, "imaginea

[26] Gh Pavelescu - *Magia la români*, București, 1998, p. 43.

[27] J. Baltrusaitis - *Oglinda. Eseu privind o legendă științifică, revelații, science fiction și înțelepciuni*, București, 1981, p. 8. Ca produs mental al imaginației colective, imaginarul a provocat, în abordările istorico-antropologice, o serie de activări ale stării de oglindire, de reflectare în oglindă, așa cum era, de altfel, și firesc. Găsim însă că este o fericită coincidență - deci, mai mult decât o speculație oarecare - faptul că satele din Ardeal, deci și din zona etnografică a Meseșului, arealul pus acum în discuție, nu promovează decât într-o foarte mică măsură familia de cuvinte a verbului *a descânta*, dar conservă cvasiuniversal familia lingvistică a verbului sinonim, regionalismul *a cota*. De aici, denumirea dată local descântecului terapeutic - *cotătură* (*s-o dus să-i facă dă cotătură*) și *cotătoare* pentru *descântătoare*. În același areal geografic însă, *cotătoare* este și termenul sinonim pentru oglindă. Imaginarul - oglindă poate fi așadar alăturat, cel puțin lexical, cuplului oglindă (cotătoare) = descântătoare. Mai mult, oglinda (cotătoarea), ca obiect casnic tipic feminin, transgresează propia sferă semantică, dar rămâne tot în orizontul femininului, dezvoltând ideea că descântătoarea (cotătoarea) este tot femeia, posesoarea oglinzii. Concret vorbind, în satele Sălajului nu am găsit, în anchetele noastre de teren, decât extrem de puțini bărbați care să știe *cota*.

femeii cunoaște o interesantă evoluție în mentalul colectiv, de la "diabolizarea" ei în epoca medievală - când era considerată unul din agenții lui Satan - până la "domesticirea", apoi emanciparea ei, în anumite medii sociale și culturale, în secolul XX"[28]. Dihotomiile din cotidian sunt reflectate, deci, și în stratul imaginarului popular, populat cu prezențe protectoare, înțelegătoare, menite să dea încredere și mai ales să ofere sprijin celor care le invocă cu adevărată credință - Maica Sfântă, cea care mediază pe lângă Dumnezeu și alină suferințele, Sfânta Vinere sau alte sfinte-personificări ale zilelor, cărora le sunt atribuite într-o mare măsură puteri taumaturgice, mai ales atunci când este vorba de vindecare, Luna (*Lună, lună, doamnă bună*...), ca principiu ceresc aflat în strânsă legătură cu femininul și apa - dar și cu prezențe malefice terifiante, capabile de inițiere și proliferare ale unor maleficii: strigoaicele și moroaicele, Joimărița, Marțolea, ielele, frumoasele, vântoasele, ciuma și o serie de boli personificate ori furătoarele de mană.

Structura imaginarului, replică a structurii realității, vine să confere nu numai unitate, ci și circularitate ideii de predominanță a femininului în magie și, deci, de polarizare a grupului social după gen, în raport cu magia; apropierea crescută a femeii de praxisul magico-ritualic în viața domestică și integrarea sa perfectă în tiparele actelor care au ca scop menținerea acelei stări de fapt dorite pentru armonia relațiilor de cuplu, sănătății membrilor familiei, protecția și prosperitatea căminului, fertilitatea și sănătatea animalelor, se repercutează în imaginar, dar nu mecanic și nici subiectiv, ci într-un fel care ne poate trimite la gândul că raportarea diferită a cuplului masculin / feminin la manifestări de spiritualitate așa cum sunt magia și religia denotă feluri diferite de a fi în lume, de a structura exteriorul, de a gândi *rolul* și de a materializa prezența *genului* în economic, social sau cultural. La rândul său, sectorul spiritualizat al imaginarului colectiv face presiuni asupra realului cotidian, atașând - tacit, uneori - anumite preocupări sau anumite trăiri interioare unui gen sau altuia. Acesta este și cazul polarizării societății tradiționale în *masculin* și *feminin*, în raport cu modul de percepție și de performare a acelor acte magico-ritualice ce vizează armonizarea individului cu forțele supranaturale.

[28] Simona Nicoară, Toader Nicoară - *Mentalități colective și imaginar social*, Cluj Napoca, 1996, p. 199.

II. Tentațiile feminine ale magicului

De ce? *femininului magic*

Afirmația lui Jules Michelet, că "pentru fiecare vrăjitor, există zece mii de vrăjitoare"[29], preluată și discutată apoi de Jean Palou, incitantă la prima vedere, reclamă o analiză profundă, dacă acceptăm că ea reflectă nu doar o stare de fapt, ci, mai mult, o atitudine. O atitudine umană ce este rezultanta unei polarizări a grupului social în *poziționări masculine* și *poziționări feminine* în raport cu formele de spiritualizare și de culturalizare ale societății tradiționale. Luând în discuție magia și religia, în acest cadru, al culturii de tip folcloric, un prim aspect al polarizării masculin / feminin ar acredita ideea că, dacă religiosul este rezervat - prin canon, dogmă, participare, ierarhie - mai ales bărbaților, magia, stârnind "forțe mentale ascunse, unele speranțe latente în miraculos"[30], este eminamente un teritoriu al femeilor, prin imaginar, actanți, spațiu, recuzită, finalitate. Lăsând la o parte religia, ne concentrăm asupra magiei, care, prin funcțiile sale culturale și sociale, configurează o modalitate perfect articulată a omului simplu de a se raporta la sine și la celălalt, de a explica fenomene altfel inexplicabile, de a rezolva conflicte produse de maleficii și care nu se pot rezolva într-o ordine a naturalului. Punctele de referință se vor constitui, în fapt, mai ales prin trimiteri la referențialul magico-terapeutic, dat fiind faptul că *terapia magică* reprezintă un sector extrem de vast al magiei în societatea arhaică românească, dar și datorită unor cercetări mai recente efectuate în câteva

[29] Jean Palou - *op. cit.*, p.11.
[30] Bronislaw Malinowski - *Magie, știință și religie*, Iași, 1993, p.108.

sate din Ardeal, tocmai pe această temă. Abordăm, în acest context, sfera actanților magici[31], încercând să articulăm concluzia preluată și acceptată de Palou și, mai ales, să izolăm condițiile și motivațiile pentru care acel segment al umanului predispus pentru practici magice (mai ales magico-terapeutice) este segmentul feminin[32].

Într-o încercare de sistematizare a materialului, am avut în vedere trei categorii largi de motivații pentru reliefarea *femininului magic*: mai întâi dispoziția nativă, interioară, oarecum apriorică, a sufletului feminin, înclinat spre mister și dotat natural cu un anume mister, condiție *sine qua non* în performarea actului magico-ritualic, care face ca femeile să trăiască din plin magia, dar și să fie automat asociate ei; apoi o sumă de motive cultural - comunitare, circumscrise ideii că femeile, mult mai atașate spațiului domestic, sunt depozitarele tradiției și a valorilor cutumiare, pe care, printr-o consecventă replicare, le peremizează; în fine, o a treia categorie de motivații ar fi cele "profane", de ordin economic, financiar, social, care fac din femei categoria covârșitoare a actanților magici, feminizând la maximum praxisul magico-ritualic în satul arhetipal.

[31] Ne vom referi, în cele ce urmează, la categoria generală de *actanți magici*, fără a face diferențieri structurale de substanță (în genul celor făcute de Evans Pritchard pentru triburile Azande sau de etnologii francezi când vorbesc despre magia Europei Occidentale). Jean Palou face, de exmplu, diferențierea magician / vrăjitor, arătând că, de fapt, există foarte puține femei - magician, dar practică vrăjitoria un număr impresionant de mare de femei. În opinia autorului, "magicianul este inițiat în marile mistere, vrăjitorul nu cunoaște decât micile mistere. Magicianul este un maestru, vrăjitorul este un ucenic (...). Magicianul devine citadin, vrăjitorul este un sătean" (Jean Palou - *op. cit*., p. 9). Considerăm mai profitabilă pentru noi diferențierea mai puțin netă între *vrăjitoare* și *descântătoare* de exemplu, mergând deci pe linia lui Gh. Pavelescu, pe de o parte pentru că zonele studiate nu fac diferențieri majore între acești termeni, pe de altă parte pentru că obiectul nostru de studiu este, în final, magia populară românească, o magie mai ales casnică, binevoitoare, cu efecte pozitive, de fapt o formă care, în linii mari, se suprapune peste teurgie.

[32] Găsim că, în acest context, un astfel de demers ar servi atât unei *antropologii a genurilor*, care ar analiza astfel încă un joc al diferențierilor / complementarităților structurate prin atitudini umane, dar și unei *antropologii a sănătății*, în care axul central ar fi pus în mișcare de actele magico-ritualice cu caracter profilactic, curativ sau terapeutic proferate de femei.

O bună "gazdă" pentru acțiunile magice

Transgresând biologicul - deși fondul sufletesc mai prielnic unor trăiri mistice, magice sau oculte ar trebui detectat, după unii[33], chiar și în constituția anatomică feminină, femeia fiind mai sensibilă organic și anatomic la anumite influențe[34] - se conturează mereu aprecierea că "femeile nu sunt recunoscute a fi mai apte pentru magie decât bărbații datorită însușirilor fizice, ci, mai curând, datorită sentimentelor sociale determinate de calitățile lor. Perioadele critice din viața lor stârnesc uimire și teamă, conferindu-le o poziție aparte. Or, virtuțile lor magice ating maximul de intensitate tocmai atunci când ele devin nubile, în timpul ciclurilor, în timpul sarcinii, la naștere sau după menopauză. Mai ales atunci sunt ele considerate că oferă pentru magie fie mijloace de acțiune, fie agente propriu-zise. Bătrânele sunt vrăjitoare, femeile devin prețioase ajutoare (...). De altfel, știm că femeile prezintă anumite predispoziții spre isterie, crizele de care sunt cuprinse făcându-le să pară a fi în posesia unei puteri supraomenești, ceea ce le conferă și o autoritate deosebită..."[35].

Structura interioară plină de sensibilitate și o anume înclinație spre tot ceea ce scapă realității imediate, intrând în lumea fabulosului și a misteriosului, fac ca exercițiile de magie performate de femei, chiar dacă pornesc din fiziologic și din multiplele metamorfoze cu cauze fiziologice din viața intimă a femeii, să marcheze într-o mare măsură trăsăturile sufletești ale acestora: "chiar și în afara perioadelor critice, ocupând o mare parte în viața lor, femeile fac obiectul superstițiilor sau al unei prescripții juridice și religioase, fapt ce ne demonstrează că ele formează o categorie aparte în cadrul societății. Sunt considerate cu mult mai deosebite față de bărbați decât în realitate; ele ar reprezenta o bună gazdă

---

[33] Jean Palou, de exemplu, în *op. cit.* , p.11: "unul dintre motive este biologic...".

[34] Merită citată aici lucrarea Ecaterinei Morar - *Fragilitatea umană în gândirea antropologică,* București, 1998, care oferă cititorului, în raport cu o anume fragilitate de gen, o serie de date biologice, anatomice, fiziologice, psihice, psihiatrice, comportamentale etc specific feminine.

[35] Marcel Mauss, Henri Hubert - *op. cit.*, p.36 - 37.

pentru acțiunile magice și, astfel, ar fi înrudite cu puterile magice"[36]. "Gazde" ale acțiunilor magice, femeile sunt dotate natural cu atribute ce fac din ele posesoarele unor puteri supranaturale, pe care le exploatează în diferite stadii ale vieții lor și în împrejurări de criză. Acest mod de a gândi legăturile dintre sexul feminin și magia de largă performare lasă, deci, o serie de amprente în sfera mentalului (femeile gândesc și structurează altfel lumea, în funcție de faceri și desfaceri magice) sau a relațiilor ce constituie eșafodajul identitate / alteritate (femeile gândesc într-un anume fel despre ele însele și determină o apreciere diferită din partea sexului opus).

"Vrăjitorii nu sunt altceva decât reprezentanții mentalității rurale care trăiesc cu mai multă intensitate și autenticitate viziunea magică a lumii"[37] crede Pavelescu, care ne sugerează însă prin studiile sale (unele cuprinzând chiar statistici) despre magia în Munții Apuseni o netă preponderență a femeilor în teritoriul magicului, mai ales în cel terapeutic. Observația ni se pare extrem de interesantă dacă ne gândim că opoziția între vrăjitor și restul membrilor comunității, dar și semul diferențiator dintre cele două tipuri de prezențe umane - femină și masculină - este regăsibil la nivelul "trăirii"; vrăjitoarea satului este cea care interiorizează cel mai bine orizontul magic și elaborează cel mai eficace, din interior, prin calități de excepție - fie dobândite, fie autoinduse - strategii de controlare și de reglare a puterilor universului. Totul trimite deci la teritoriul psihologiei, la structura internă, la formele gândirii și logicii femininului, mult amplificate de potențiale înclinații spre magie și vrăjitorie.

Misterul (și misterele) feminin(e) - o condiție a magicului

Pornind de la aceste prime observații ale preeminenței femininului în spațiul magiei, încercăm să interpretăm faptele punând în relație gândirea normală și gândirea patologică și apelând la cazuri concrete de vindecare magică. Lévi Strauss discută

[36] Marcel Mauss, Henri Hubert - *op. cit.*, p. 37.
[37] Gheorghe Pavelescu - *Magia la români*,București, 1998, p. 42.

psihologia vrăjitorului, valorificând imens virtuțile psihice și psihiatrice speciale ale acestuia: "înaintea dramei, vrăjitorul se află în posesiunea a două date: pe de o parte că stările patologice au o cauză și că la această cauză se poate ajunge; pe de altă parte, un sistem de interpretare în care invenția personală joacă un mare rol și care ordonează diferitele faze ale bolii, de la diagnostic până la vindecare"[38]. Capacitățile taumaturgice ale actantului magic țin așadar de medicina magică, de ritual, de cunoștințe ale științelor populare, dar mai ales de "un sistem de interpretare" propriu, fundamentat pe o anume coinidență între persoana și menirea sa în societate.

Aceleași resorturi crede și Culianu că sunt activate pentru menținerea femeii în prim planul magiei. O analiză a proporțiilor magicului în Renaștere, cu prelungiri spre multitudinea magiilor moderne - pretextată de un text uitat al lui Giordano Bruno - pune în discuție *simțul intern*, despre care gândirea greacă considera că "este singurul capabil să audă și să înțeleagă și limba trupului și limba sufletului", probabil mai dezvoltat în sfera sensibilității feminine, căci, pare a fi etern valabilă legenda potrivit căreia "fecioarele au în ochi puterea de a atrage dragostea bărbaților"[39] (ori reversul autohton de magie malefică - "mai cu seamă femeile au ochi răi; ele deoache copiii, fac să crape vita numai cu o singură căutătură"[40]), alături de axioma că principiul tuturor operațiunilor magice este fantezia[41]; modul de abordare a magicului din analiza citată ne face să ne reîntoarcem la a detecta o anume predispoziție nativă a femeilor în a vedea dincolo de real, în a transforma fanteziile în acte, în a pune actele în narațiune, în a transcende narațiunea prin mit.

Aplecarea spre magie a femeilor, mai ales spre magia casnică, în care terapia magico-medicală ocupă un loc privilegiat, trebuie pusă în legătură și cu fenomenele generale de inițiere a fetelor, începând cu riturile tribale studiate de antropologi și până la constituirea unor culte sau societăți secrete. Inițierea fetelor vizează mai ales relevarea sacralității lor, iar fata inițiată de către

[38] Claude Levi Strauss - *Antropologia structurală*, București, 1978, p. 213.
[39] Ioan Petru Culianu - *Eros și magie în Renaștere. 1484*, București, 1994, partea I, p. 23 - 127.
[40] Mihai Canianu - *op. cit.*, p. 128.
[41] Ioan Petru Culianu - *op. cit.*,p. 137.

bătrânele comunității devine conștientă de potențialul său magic-religios și, în același timp, este instruită în privința responsabilităților sale, care, de altfel, în societățile arhaice, sunt de natură magico-religioasă. "Inițierile fetelor sunt determinate de un mister natural pentru sexul femeiesc, apariția menstruației, cu tot ce implică acest fenomen: purificarea periodică, fecunditatea, puterile magice și creatoare"[42] crede Eliade, sugerând că în societățile arhaice nu numai că magia ține de inițiere, dar ea este pusă în aceeași ordine cu procreerea.

"Misterul natural" feminin ne duce cu gândul însă la un alt gen de mister, simbol al secretului inițiatic propovăduit prin vocea și gesturile ritualice ale ale celor două zeițe protagoniste, atât de prezente în mitologia grecească: Demeter și Persefona, urmașe directe, după Eliade, ale marilor zeițe ale neoliticului. Demeter cunoștea și performa adevărate scenarii magico-ritualice: încearcă să ofere nemurirea lui Demophon, prin purificarea rituală repetată a acestuia în foc sau acoperă câmpurile în mod miraculos cu verdeață, după reîntâlnirea cu Persephona. Ea este zeița cu o prezență triplă, fiecare însă legată de ideea de ritual: zeița - mamă, divinitatea agricolă și zeița deținătoare a unei înțelepciuni secrete[43]. Atât Micile, cât și Marile Mistere, alături de experiența finală (epopteia), "implicau prezența celor două zeițe, care, prin inițiere, încercau să modifice condiția umană"[44]. Ceremoniile Micilor Mistere presupuneau "o serie de rituri (posturi, purificări, sacrificii)"[45], și erau urmate de "o sărbătoare a femeilor, de la care bărbații erau excluși. Cele două sărbători erau însoțite de post, după modelul postului Demetrei, desfășurându-se în legătură cu apariția Korei, a cărei comemorare stă la originile acestuia"[46]; performarea lor ce către o masă largă de aspiranți și pătrunderea și asimilarea lor de către inițiați, acelora cărora zeițele le deslușeau esența riturilor, au crescut mult respectul tracilor pentru cele două zeițe și au conferit o importantă coordonată mitologică, dătătoare

[42] Mircea Eliade - *Nașteri mistice*, București, 1995, p. 64.
[43] C. G. Jung, G. Kerenyi - *Copilul divin. Fecioara divină. Introducere în esența mitologiei*, Timișoara, 1994, p. 190.
[44] Mircea Eliade - *Istoria credințelor și ideilor religioase*, București, 1991, vol.I, p. 289.
[45] Mircea Eliade - *op. cit.*, p. 291.
[46] C. G. Jung, G. Kerenyi - *op. cit.*, p. 194.

bătrânele comunității devine conștientă de potențialul său magic-religios și, în același timp, este instruită în privința responsabilităților sale, care, de altfel, în societățile arhaice, sunt de natură magico-religioasă. "Inițierile fetelor sunt determinate de un mister natural pentru sexul femeiesc, apariția menstruației, cu tot ce implică acest fenomen: purificarea periodică, fecunditatea, puterile magice și creatoare"[42] crede Eliade, sugerând că în societățile arhaice nu numai că magia ține de inițiere, dar ea este pusă în aceeași ordine cu procreerea.

"Misterul natural" feminin ne duce cu gândul însă la un alt gen de mister, simbol al secretului inițiatic propovăduit prin vocea și gesturile ritualice ale ale celor două zeițe protagoniste, atât de prezente în mitologia grecească: Demeter și Persefona, urmașe directe, după Eliade, ale marilor zeițe ale neoliticului. Demeter cunoștea și performa adevărate scenarii magico-ritualice: încearcă să ofere nemurirea lui Demophon, prin purificarea rituală repetată a acestuia în foc sau acoperă câmpurile în mod miraculos cu verdeață, după reîntâlnirea cu Persephona. Ea este zeița cu o prezență triplă, fiecare însă legată de ideea de ritual: zeița - mamă, divinitatea agricolă și zeița deținătoare a unei înțelepciuni secrete[43]. Atât Micile, cât și Marile Mistere, alături de experiența finală (epopteia), "implicau prezența celor două zeițe, care, prin inițiere, încercau să modifice condiția umană"[44]. Ceremoniile Micilor Mistere presupuneau "o serie de rituri (posturi, purificări, sacrificii)"[45], și erau urmate de "o sărbătoare a femeilor, de la care bărbații erau excluși. Cele două sărbători erau însoțite de post, după modelul postului Demetrei, desfășurându-se în legătură cu apariția Korei, a cărei comemorare stă la originile acestuia"[46]; performarea lor ce către o masă largă de aspiranți și pătrunderea și asimilarea lor de către inițiați, acelora cărora zeițele le deslușeau esența riturilor, au crescut mult respectul tracilor pentru cele două zeițe și au conferit o importantă coordonată mitologică, dătătoare

[42] Mircea Eliade - *Nașteri mistice*, București, 1995, p. 64.

[43] C. G. Jung, G. Kerenyi - *Copilul divin. Fecioara divină. Introducere în esența mitologiei*, Timișoara, 1994, p. 190.

[44] Mircea Eliade - *Istoria credințelor și ideilor religioase*, București, 1991, vol.I, p. 289.

[45] Mircea Eliade - *op. cit.*, p. 291.

[46] C. G. Jung, G. Kerenyi - *op. cit.* , p. 194.

de mare prestigiu, capacității femininului de a performa și împărtăși rituri. Deosebit de relevantă ni se pare, în acest sens, informația potrivit căreia puteau fi inițiați în misterele eleusine atât femeile, cât și bărbații, dar, "chiar și bărbații trebuiau să se identifice Demetrei. Înțelegerea acestui aspect e un prim pas spre pătrunderea a ceea ce se petrecea la Eleusis. Există documente istorice care atestă că inițiatul se considera zeiță, nu zeu"[47]. Jung concluzionează, accentuând pe "efectul cathartic și în același timp reconstituant ce trebuie să fi emanat din cultul zeiței Demeter asupra sufletului feminin"[48], mai ales în condițiile în care fiecare aspirant trebuia să se identifice, pentru a putea pătrunde misterul și pentru a putea face mărturisirea de credință, cu matricea spirituală feminină, cunoscătoarea ritului divin.

De altfel, numeroase epifanii au fost valorizate prin perspectivă magică, începând cu misterioasa zeiță - pasăre a neoliticului, cu Cybele, ale cărei virtuți de fecunditate vizau și menținerea trupurilor într-o desăvârșită armonie, cu cuplul Demeter - Persefona din misterele eleusine, emblematice prezențe ale magicului structural feminin, cu Selene, luna atât de prezentă în descântecele populare, cu Diana - Artemis, despre care se spune că era una dintre patroanele plantelor de leac, până la prezențele magice feminine ale imaginarului popular. Valoroase referințe simbolice din perspectivă antropologică oferă Gilbert Durand atunci când analizează imaginarul colectiv: Marea Mamă sau Marea Zeiță primordială "oscilează între un simbolism acvatic și unul teluric", ea "fiind la începutul și la sfârșitul fiecărei vieți", prezentă "ca o materialitate învăluitoare"[49] și în meditația alchimistă, și în mitologii, și în folclor, configurând un arhetip cuprinzător relevat de eternul feminin și de capacitatea absolut remarcabilă a acestuia de a crea și procrea, de a stăpâni cerul, pământul și apele, de a controla forțele naturii. Valențele magice arhetipale ale femeii, care îi marchează așadar nu numai structura psihologică ci și reprezentarea imaginară, pot fi protectoare, menținătoare ale unui *status quo* de esență maternală, ocrotitoare,

[47] C. G. Jung, G. Kerenyi - *op. cit.* , p. 219.
[48] C. G. Jung, G. Kerenyi - *op. cit.* , p. 256 - 257.
[49] Gilbert Durand - *Structurile antropologice ale imaginarului*, București, 2000, p. 222 - 227.

aducătoare de sănătate și liniște, dar pot fi, în același timp și terifiante, definind pe Marea Vrăjitoare, Mama Cumplită, "modelul inconștient al tuturor vrăjitoarelor, băbătii hidoase și chioare, zâne nefaste și cocârjate care populează folclorul și iconografia"[50], ipostază receptată magic la nivelul inconștientului, mai ales prin sângele menstrual ("feminitatea tulburătoare care trebuie evitată sau exorxizată, pe orice cale"[51]) și prin capacitatea femeii de a lega (paleta "legării" include referințe antropomorfe feminine: părul lung, tipic feminin, torcătoarele ce produc firul care, esențialmente, leagă, referințe zoomorfe - păianjenul și caracatița, referințe mitologice - "Circe magiciana" și Odiseea, "o epopee a biruinței asupra feminității", referințe livrești etc.)[52].

Existența unor culte private sau societăți secrete femine este indiscutabil legată de "un mare prestigiu magico-religios" al acestora[53], prestigiu ce se constituie într-o nouă dovadă că societățile arhetipale au remarcat, indiferent de arealul geografic, predispoziția excepțională, nativă, naturală, a femeii pentru magic; este vorba, nu în ultimă instanță, de acea dimensiune a spiritului lor care "le permite să iasă din starea de supunere abjectă în fața soților și să se bucure de o anumită libertate"[54], așa după cum remarca, franc, același Eliade. Remarcăm așadar că magia poate fi interpretată ca o supapă activată pentru menținerea echilibrului nu doar în cazul faliilor interpuse între uman și suprauman (reprezentat prin maleficiile de diverse forme, în cazul magiei terapeutice), ci și în cazul relațiilor sociale sau familiale.

Introspecțiile în configurația interioară și în fondul psihologic feminin ne arată nu numai că "între dispozițiile fiziologice și psihologice și funcția cultuală rezervată în mod special femeilor, ca de exemplu, divinația (parte a activității magice) se pare că există o reală corelație"[55], dar, mai mult, că există un mod specific feminin de a vedea lumea, de a o supune și de a rezolva magico-ritualic situațiile a căror desfășurare depășește înțelegerea imediată a omului simplu. Această observație, alături

[50] Gilbert Durand - *op. cit.*, p. 98.
[51] Gilbert Durand - *op. cit.*, p. 102.
[52] Gilbert Durand - *op. cit.*, p. 98 - 103.
[53] Mircea Eliade - *op. cit.*, p.104.
[54] Mircea Eliade - *ibidem*.
[55] Joachim Wach - *op. cit.*, Iași, 1997, p. 148.



de alte ipostaze umane, fundamentează, ontologic și gnoseologic dihotomizarea masculin / feminin. Protagoniști ai unor magii masculine, bazate pe alte forțe motrice decât cele ale soțiilor lor, bărbații par a fi fascinați de "secretele" feminine: "psihologii au acordat o mare însemnătate faptului că primitivii sunt geloși pe *misterele femeilor*, în primul rând cel al menstruației și al capacității de a naște, dar au neglijat evidențierea fenomenului complementar: gelozia femeilor pentru magiile și învățăturile masculine"[56]. Această observație justă din perspectiva istoriei religiilor universale sugerează încă o dată că femeilor le-a fost hărăzit acel segment al magicului în care calitățile lor naturale pot fi supradimensionate și exploatate cel mai potrivit prin atribute magice: actele magice de tămăduire a membrilor familiei, ritualurile ce au ca piesă de rezistență căminul și vatra, ritualurile erotice, scenariile magico-ritualice ce se circumscriu nașterii, apărării de maledicții, vindecării și creșterii copiilor, cadrele magice ale culegerii plantelor de leac;

Între Eva biblică și fecioara ce-l ajută pe Sfântul Gheorghe

Centrând coordonatele analizei pe spațiul cultural românesc, marcat de simbolurile creștine ale Bibliei și de narațiunile populare ce au ca punct de plecare Cartea Sfântă, și păstrând cadrele schemei clasice a magiei teoretizate de *Creanga de aur* - magie pozitivă / negativă, albă / neagră, facere magică / desfacere magică - plasăm femininul magiei arhaice din comunitatea tradițională sub semnul cultural a două prezențe - simbol, revelatorii pentru condiția magică a femeii. Primul simbol este Eva, cea dintâi femeie căzută în păcat, și, deci, prima femeie a cărei legătură cu lumea supranaturală malefică i-ar putea conferi puteri speciale: "Femeia e creată de bărbat, și anume: coasta ei dreaptă e coasta stângă de bărbat, coasta stângă a lui; coasta stângă a femeii e de drac. De aceea nici nu-i lua din mâna stângă, nici nu-i sta în partea stângă, că te ispitește și te pierzi cu firea"[57]. Prin comparație cu spațiul cultural occidental,

[56] Mircea Eliade - *op. cit.*, p. 109.
[57] Artur Gorovei - *Credinți și superstiții ale poporului român*, București, 1995, p. 85.

Eva activează aceleași imagini și în tratatele de demonologie: "elles véhiculent une térrible image de la femme, inférieure, démoniaque, fille d'Eve et du péché originel: si Satan a tente Eve, la première femme, c'est elle qui a séduit Adam et l'a conduit à la faute"[58] .

Legătura ei cu diavolul a fost puternic exploatată în spiritualitatea românească tradițională, aceasta fiind oarecum legitimitatea actelor sale de vrajă, de legare și dezlegare erotică, de blesteme sau de farmece. Dincolo de credințele populare însă, condiția specială a femeii este, de fapt, ontologică, oferindu-i fondul structural, intim, interior, pentru inițierea unei afinități magice speciale, pentru fundamentarea unor relații aparte cu lumea supranaturalului sau cu cea a imaginarului colectiv, căci "Eva reprezintă sensibilitatea ființei umane și latura ei irațională"[59]. Celălalt simbol este cel al fecioarei din legenda populară a uciderii balaurului de către Sfântul Gheorghe, unul dintre sfinții cei mai pomeniți în folclorul românesc. După ce ucide balaurul cu ajutorul puterii date de Mântuitor, "sfântul îndeamnă fata să lege monstrul cu frânghii și să-l ducă în cetate"[60], spre spaima locuitorilor, care surprind imediat puterile excepționale ale fecioarei. "Legarea propiu zisă a monstrului de către fecioară nu este, de fapt, un act de natură fizică, ci exprimarea alegorică a unui act de natură magică"[61] . Merită reținută însă alăturarea apelului către divinitate, căci monstrul este ucis numai după invocația Mântuitorului, cu dobândirea unor calități magice speciale din partea fecioarei. Analogia cu structura magico-ritualică a descântecului popular terapeutic este transparentă: și aici, mai întâi este invocată divinitatea, de obicei Maica Domnului, pentru ca abia după aceea să se dezlege boala prin puterea magică a cuvântului împreunat cu gestul simbolic.

Tema fecioarei care "îmblânzește", de fapt anihilează structuri malefice prin prerogative magice sau prin demersuri magico-erotice, este des apelată în satul românesc: fecioara despletită, albă, pură, goală (nuditatea și curățenia rituală) este o

[58] Joel Cornette - *Chasse au sorcieres*, în L'Histoire, nr 245, juillet - août, 2000, p. 50.

[59] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant - *Dicționar de simboluri*, București, 1995, vol I, p. 31.

[60] Nicolae Cartojan - *Cărțile populare în literatura românească*, București, 1974, vol. II, p. 194.

[61] Andrei Oișteanu - *Mythos & Logos*, București, 1998, p. 17.

prezență firească în rituri sau ceremonii apotropaice ori magic - terapeutice legate de culegerea plantelor de leac, alungarea ciumei la hotarele satului, aflarea ursitei etc. Puterea magică intrinsecă femeilor este atât de mare uneori încât, la anumite triburi ea trebuie periodic spălată ritual înainte de a avea contacte cu familia, pentru a mai diminua forța magică conferită ei[62]. Deseori aceste inițieri ritualice puse în scenă special pentru îmbogățirea femeilor cu suflu magic, pentru ridicarea lor la categoria celor aleși, țin de legarea, îmblânzirea sau omorârea unor animale periculoase ori supradimensionate, ceea ce, pe de o parte, leagă inițierea magico-ritualică a femeii de vânătoarea magico-eroică masculină, iar pe de altă parte, face dovada clară a însușirilor magice exemplare dobândite de femeie în urma inițierii, ea rezolvând situația periculoasă nu prin forța fizică sau calitățile atletice, așa ca bărbatul - vânător, ci prin abilitățile magice dobândite, ca în legenda Sfântului Gheorghe și a balaurului înfrânt magic de fecioară.

Magia terapeutică populară, prin secvențele magico - poetice sau prin practicile adiacente incantației, reiterează așadar ambele ocurențe feminine. Reverberațiile acestei duble ipostaze în lumea magiei populare, mai ales în mediile occidentale, regăsibile și în timpuri mai apropiate nouă, se traduc în ușurința trecerii de la o stare la alta, de la benefic la malefic sau invers, a femeilor deținătoare de secrete magice: "on passe ainsi insénsiblement de l'image de la bonne mère à celle de la sorcière et cette ambivalence caracterise l' image que la société rurale se fait de la pérsonnalité féminine et la crainte qui s'ensuit"[63]. Autoarea franceză nu ezită să demonstreze că până și ustensilele folosite în muncile casnice pot trece rapid din categoria recuzitei teurgice în partea magiei negre și, odată cu ele, și actanții magici; astfel soacra care stă lângă leagăn, servitoarea care spală rufe ori bucătăreasa, pot face vrăji, se pot transforma în spirite ale nopții sau pot prepara decocturi magice cu efect malefic. Altfel spus, "la sorcellerie est avant tout une affaire de femmes"[64].

Ambele ocurențe - malefic / benefic - alimentează aceeași predispoziție naturală spre magic a categoriei femininului; tradiția populară românească conservă momente ale impurului feminin,

[62] Mircea Eliade - *op. cit.*, p. 105 (este vorba despre triburile din Sierra Leone).
[63] Martine Segalen - *op. cit.*, p.135.
[64] Joel Cornette - *ibidem.*

datorat mai ales necurățeniei trupești și sângelui menstrual - când femeile nu au voie să intre în biserică, să coacă prescuri sau să descânte de leac[65]. Mai mult, "baiurile muierești", ca semn al murdăriei trupești, pot fi aruncate de vrăjitoarele pricepute pe mejiile bătrâne, pentru a se lega de alte femei, într-o practică magică malefică performată dincolo de hotarul satului[66]. Studiile de magie sugerează însă că acestei imagini degradante ale femeii murdară fizic i se opune, în aceeași ordine structurală, modelul maternității sacrale, al Maicii Domnului, astfel că "femeile sunt impure de la natură datorită menstrelor, dar ele sunt și pure datorită laptelui"[67]; praxisul magico-terapeutic sălăjean mai conservă și astăzi convingerea că "la uăki nu dăscânți cu cărbune, ce numa cu iarbă, că-i vorba dă lumina uăkilor. Și când ai urcior la uăki, nu pui nimica, numa doi - trii stropi dă lapte dăn țâță dă la mamă, că-i dă leac"[68].

Un resort ce trebuie luat în calcul în acest punct al discuției este felul în care este receptată poziția femeii într-o societate dominată mereu de bărbați, și în care deseori femeia este definită doar printr-o atitudine de alteritate față de aceștia; astfel, un important temei pentru apropierea femeii de magie trebuie căutat în prețul și valoarea care i se atribuia acesteia în societatea sătească unde, în ochii bărbatului, femeia poate trece cu ușurință pe planul secund, în spatele pământului, a zestrei sau chiar a animalelor; Palou observă că "în familiile țărănești, femeia este infinit mai nefericită decât bărbatul. Obosită de nașteri, ea îndeplinește toate muncile grele, este adesea brutalizată, și, în vâltoarea războaielor, ea este cea asupra căreia se abat soldații, în mod implacabil. E firesc să înțelegem neliniștile, necazurile, dramele și sexualitatea ei fremătândă. Ea se va dărui Diavolului cu mai multă ușurință decât bărbatul, fiindcă este mai sensibilă și mai nefericită"[69]. Această sensibilitate crescută a femeii este punctul de plecare pentru o distribuție asimetrică a puterilor și fragilităților[70], pentru receptarea femininului într-un anume fel și pentru fundamentarea, așa cum spuneam, a unor relații de alteritate fundamentate pe structura de gen.

[65] Inf. Nastasia Oltean, Rus - Sălaj.
[66] Inf. Veronica Chiș, Fizeș - Sălaj.
[67] Gail Kligman - *Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania*, Iași, 1998, p. 53.
[68] Inf. Floare Țurcaș, Plesca - Sălaj.
[69] Jean Palou - *op. cit.*, p. 12.
[70] Ecaterina Morar - *op. cit.*, p. 65 - 75.

Un weltanschauung feminin, proiectat în imaginar

Reîntorcându-ne la procesele de profunzime care predispun femeia manifestărilor marcate de fervoare, misticism și vrajă, adică la resorturile adânci ale gândirii, revenim la Lévi Strauss: gândirea sălbatică este o gândire în simboluri, prin care omul societății tradiționale încearcă să-și asume conștient lumea, să "traducă", - pentru a folosi termenii structuraliști - pe "celălalt" în "al nostru". Iar una dintre posibilitățile de articulare a lumii, de înțelegere și de asimilare a ei este magia. Lévi Strauss continuă ideea insinuând că, prin magie, la nivelul inconștientului (acea categorie a gândirii colective ce face posibilă comunicarea prin gândirea simbolică), lumea înconjurătoare se antropomorfizează. Natura umană fiind însă duală prin marcarea genurilor, putem detalia această antropomorfizare a lumii înconjurătoare sau a imaginarului colectiv, orientând-o spre masculin sau spre feminin, în funcție de genul subiectului. Femeile vor construi și vor judeca atunci, în chip firesc, altfel lumea decât bărbații, oarecum după chipul și asemănarea lor. Imaginarul colectiv poate fi secționat astfel în feminin și masculin în raport cu cele două tipuri de a înțelege lumea și de a face lumea, căci "materialul sensibil manipulat de imaginar nu diferă esențial de materialul realității tangibile, dar este retopit și turnat într-o matriță specifică"[71]. Trecând deci peste o anume rezistență a imaginarului la realitate, tocmai deoarece se presupune că imaginarul individual, iar apoi cel colectiv, reprezintă un univers compensatoriu pentru realitatea ce nu poate fi întotdeauna stăpânită efectiv, asistăm la un dialog între secvențele imaginarului și realitățile imediate. Mai mult, imaginarul acționează "mai ales în perioadele de criză care îi amplifică manifestările, chemate să compenseze deziluziile, să facă pavăză împotriva temerilor și să inventeze soluții alternative"[72]. Ori, cea mai mare temere și cea mai profundă spaimă a omului simplu din societatea arhaică fiind boala (a cărei finalitate nedorită putea fi

[71] Lucian Boia - *Pentru o istorie a imaginarului*, București, 2000, p. 24.
[72] Lucian Boia -*op. cit.*, p. 26.

chiar moartea), omul fiind convins că dacă are sănătate poate regla apoi mult mai bine celelalte fețe ale ființării, este firesc ca imaginarul chemat în ajutor cu această ocazie să fie unul extrem de bogat, și, mai ales, structurat în conformitate cu o viziune specific feminină; mizând mult pe rolul compensator al imaginarului, plăsmuirile feminine s-au materializat mai ales în personaje feminine protectoare, care să augumenteze puterile actanților umani, de asemenea feminini. Asistăm astfel la supradimensionarea figurii Maicii Sfinte, cvasiprezentă în actele de vindecare magică, nu numai dintr-un profund sentiment de comuniune sufletească a femeilor - vindecătoare cu prezența îndumnezeită a Sfintei Marii, sentiment categoric alimentat și de identitatea de gen, dar probabil și dintr-o dorință de compensare a absenței femininului într-un domeniu în care ele, așa cum subliniam, nu aveau un loc central: religiosul.

Credem că prezența hiperbolizată și mereu adulată a Maicii Sfinte în descântele de boală sau în prembulul oricărei tentative de vindecare în cadre magico-religioase, constituie axul central al imaginarului pozitiv, cu atribute benefice, activat de sistemul magiei populare terapeutice. Această privilegiere a Maicii Domnului în universul imaginar popular terapeutic trebuie văzută în dublu sens: pe de o parte este vorba despre tentația femeilor implicate în magia curativă de a cere sprijin unei prezențe binevoitoare de același gen, pe de altă parte trebuie descifrată influența psihologică a acestei prezențe divine feminine asupra femeilor, influență surprinsă de antropologii religiei.

Pentru că a asistat la răsignire ("prin sufletul tău va trece sabia" se profețește în Evanghelia după Luca) și pentru că a îndurat și ea, prin exetensie, durerile Fiului său, menirea Fecioarei Maria este desăvârșit surprinsă în două ipostaze: Mater Dolorosa și Mediatrix[73] . Ambele fac din Sfânta Născătoare vindecătoarea prin excelență, cea care, suferind și învingând durerea, mediază către Mântuitorul sufletelor și trupurilor. Acest lucru deschide generoase perspective pentru evaluare semnificației psihologice a Fecioare Maria și în special pentru semnificația ei pentru femei: "explicațiile referitoare la Fecioara Maria sau portretizări ale acesteia atât în cuvinte cât și în imagini pot fi sugestive pentru felul cum a fost și

[73] Jaroslav Pelikan - *Fecioara Maria de-a lungul secolelor. Locul ei în istoria culturii*, București, 1998, p. 125.

este percepută natura feminină", mai ales ținând cont de sugestiile psihologice ale "funcției ei de întruchipare a acelor calități care în mod tradițional și-au găsit expresia în femeie"[74]. În aceste reflexe psihologice, fundamentate pe valoarea culturală a personajului divin, trebuie așadar căutate și omniprezentele apeluri și rugăminți din incipitul descântecelor care au ca țel final vindecarea sufletească și trupească a suferinzilor; rostite cu precădere de femei, este firesc ca forța creștină protectoare și augurală invocată în descântec să fie tot una feminină, cea mai aproape ca structură sufletească de ființa interioară a celei ce performează actul magico-religios.

Iată, de altfel, care este sursa acestei puteri speciale a femeilor, așa cum ele însele o percep: "femeile sunt convinse că darul de a lecui îl au de la Maica Domnului sau de la Iele, în urma unei boli grele, în care timp sufletul lor e purtat de Iele prin văzduh și le învață să lecurească. De asemenea, cred că le vine de ajutor Sfânta Vinere, pe care o serbează prin nelucrare și post"[75]. Ielele - receptate pozitiv aici, ca în episodul magico - terapeutic în care tot ielele sunt cele care îi ajută pe călușari să vindece - se alătură Maicii Domnului și Sfintei Vineri, într-o galerie a unor prezențe feminine cu puteri miraculoase gata să-și unească forțele cu cele ale descântătoarelor, pentru anihilarea forțelor răului și revenirea la starea inițială de echilibru de dinainte de boală.

La celălalt pol al imaginarului, cel al vrăjitoriei și al magiei negre, regăsim aceeași comuniune configurativă de prezențe, la fel ca în cazul teurgiei. Imaginarul popular tradițional românesc este populat cu o sumedenie de ființe feminine: rusaliile, drăgaicele, strigoaicele furătoare de mană, moroaicele, Marțolea, Joimărița. Toate vrăjesc, influențează visurile, se luptă pentru puterea de a stăpâni sufletele sau pentru a duce mana oamenilor sau animalelor, printr-o putere interioară ce ține de însăși feminitatea lor, căci "vrăjitoarele române ilustrează autenticitatea unui scenariu precreștin întemeiat pe călătorii onirice și pe lupta rituală"[76]. Este firesc deci ca un domeniu precum magia, mai ales latura ei teurgică, atât de angrenat în fondul psihologic feminin, să fie populat cu ființe de acest gen, indiferent că e vorba de actanții umani ori de

[74] Jaroslav Pelikan - *op. cit.*, p. 217 - 221.
[75] Dr. Nicolae Leon - *Istoria medicală naturală a poporului român*, București, 1902, p. 18.
[76] Mircea Eliade - *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*, București, 1997, p.102.

plăsmuirile imaginare. Cuplul sănătate / boală, precum și agenții producători ai uneia sau alteia dintre stări sunt eminamente feminini: ielele, frumoasele, rusaliile, muma pădurii, furătoarele de mană ("loajnicele"), strigoaicele, ciuma, pe de o parte, descântătoarele, Maica Domnului, Sfânta Vineri, Luna, chiar și apa ne-nceputǎ ca principiu tămăduitor, pe de altă parte.

Aplecarea femeilor către magic, marcă a acelei înclinații psihologice, naturale, predestinate, pe care încercam să o surprindem undeva la mijlocul distanței dintre real și imaginar, acționează și în sensul unei presiuni a imaginarului către real. Definită de societatea masculinizată printr-o relație de alteritate, femeia a fost judecată, mai ales în perioadele negre de criză, după plăsmuirile imaginației sale, receptate și contorsionate de cei care îi judecau apropierea de forțele supranaturalului. Vorbind despre "femeia imaginară", Lucian Boia consideră că cel mai reprezentativ episod - și, desigur, cel mai dramatic - într-o definire a acestei prezențe este vânătoarea de vrăjitoare declanșată în secolelel XVI și XVII. "Fenomenul a fost alimentat, fără îndoială, de prejudecăți ancestrale, de spaima față de o femeie malefică și perversă; (...) Aptitudinile ei tradiționale de vrăjitoare au fost recuperate și canalizate de o ideologie a înfruntării. Au fost identificați și bărbați - vrăjitori, dar rolul lor a fost net secundar în psihodrama vrăjitoriei"[77]. Desigur, ar fi total nepotrivit să afirmăm că vânătoarea de vrăjitoare este episodul istoric prin care au fost recunoscute cu adevărat pe scară largă și fără putință de tăgadă capacitățile excepționale ale femeilor de a intra în legătură cu forțele oculte sau de a structura schemele reale și mentale ale magicului; această secvență vorbește însă de această tentație detectată la nivelul unor societăți întregi de a asocia aprioric genul feminin - magicului.

Descântătoarea - o Șeherezadă a satului

În fine, o ultimă dovadă a înclinației naturale a femeilor spre categoriile magiei o găsim tot în zona "topirii" realității în imaginar: indiferent că provin din zona malefică sau cea benefică, prezențele imaginarului magico-terapeutic sunt surprinse într-o

[77] Lucian Boia - *op. cit.*, p. 134.

dimensiune definitorie pentru ideea de feminitate: dialogând, sfătuind, comunicând, adică povestind, într-o mare plăcere a zicerii, a împărtășirii prin comunicare și comuniune verbală a experiențelor personale. Ne reamintim că Lévi Strauss, discutând despre psihologia vrăjitorului, susținea că totul conduce la o "afabulație a unei realități necunoscute"[78], de care s-ar apropia cel mai mult, femeile. În această ipoteză, nu trebuie decât să reactualizăm mitul Șeherezadei, simbolul povestitoarei prin excelență, al feminității care re-creează lumi prin diegezis, inventând, rememorând, ordonând lumea prin comunicare, totul într-un gest firesc, natural, tot așa cum o face și baba descântătoare prin incantația sa magico-ritualică. Cu adevărat aici, în acest punct al discuției, "*masculin / feminin*, folosite la nivel spiritual, desemnează nu sexualitatea, ci darul și receptivitatea"[79]. O receptivitate care, dublată de darul natural, predispune cu precădere genul feminin unor trăiri intense în lumi paralele, ale imaginației de dincolo de realitate, deci o receptivitate marcată, în cultura arhaică, și de înclinația naturală feminină spre magic[80]. Cu femininul magic ne găsim așadar în plină plăcere a povestirii, a trăirii în fabulos, ipostază ce dublează fericit figura femeii care lecuiește prin descântec. Trecând peste considerentele de ordin economic, o excepțională practiciană din bazinul Crasnei, discipol al unei reputate vrăjitoare din zonă, ne-a mărturisit că descântă pentru că "mie tătdeauna mi-o plăcut boscoanele astea, că m-o învățat tare multe Onișoaia, vrăjitoarea aceie bătrână"[81]. Este vorba nu numai despre o femeie cu un simț artistic special - singura împletitoare de zgărduțe din zonă, care mărturisea că, tânără fiind, fugea de-acasă și se ascundea în lanul de porumb "și atâta împleteam mărjele în tăte kipurile, până ieșea modelu"- ci și de o femeie cu o patimă a povestirii ieșită din comun. Canalizarea atenției spre descântecul terapeutic îi conferea așadar, dincolo de

[78] Claude Levi Strauss -*op. cit.*, p. 213.

[79] Alain Chevalier - *op. cit.*, vol. II, p. 277.

[80] Merită remarcată aici inventivitatea tipic feminină, așa cum reiese ea din numărul extraordinar de mare de variante ale aceluiași descântec (pentru aceeași boală), atât din culegerile publicate de Gorovei sau Marian, dar și din anchetele de teren din Sălaj, ori creativitatea excepțională, dovedită la nivelul inovației stilistice a textului folcloric (descântecul, în cazul nostru).

[81] Inf. Maria Huluban, Marin - Sălaj.

un mare prestigiu, și chiar unele avantaje materiale, o putere aparte, o încredere în forțele sale nemărginite, o satisfacție sufletească aparte și un inegalabil simț al împlinirii. Mai mult, este vorba aici și de capacitatea femeii de a crea acele valori artistice ce reclamă o sensibilitate aparte și o atmosferă dintre cele mai pasionale. Respirând prin multiple valențe artistice, "substratul descântecului e sufletul femeilor de la țară, nu numai superstițios, dar și pasionat"[82], suflet predispus în egală măsură și comunicării prin cuvântul meșteșugit, cuvântul care rememorează, cuvântul care imaginează, și, în fine, cuvântul care convinge, dar și trăirii teatrale, marcată de gesturi largi și scenarii fascinante. Aici se găsește așadar una dintre motivațiile dilatării descântecului de boală până la o reprezentație dramatică, totul augumentându-se în lungul proces de cristalizare a simțului artistic feminin într-un construct artistic literar. "Ca formă de artă, descântecul este un spectacol dramatic în miniatură, redus la formele cele mai elementare - text, gesticulație, rudiment de acțiune, un actor: descântătoarea și un spectator: suferindul, care într-un fel ia parte și el la acțiune"[83].

Păstrându-ne în cadrele satisfacției interioare și a puterii nebănuite ale aceleiași magii profilactice și curative, Bernea citează o voce care e convinsă că "damblageala (paralizia) vine din iele. Cine știe descântecu pentru iele, ăla are putere. Puterea nu o are oricine, numai unii, da cine-i știe, păcatele lor, de unde-o au, poate au și ei Dumnezeul lor. Da cuvântu e mai tare"[84]. Gândindu-ne că descântecul este prin excelență o specie folclorică a femininului magic, ne găsim așadar în fața unor ipostaze similare: cele care trăiesc viziunea magică asupra existenței cu un maximum de intensitate și autenticitate sunt, de fapt, cele care stăpânesc cuvântul, în clișeul său de formulă magică, în cazul nostru. Iar stăpânind cuvântul magic, femeile sunt cele care dețin cu adevărat puterea: o putere a persuasiunii prin logos; or, se știe cât de mult se vorbește în lumea tradițiilor populare despre vorba dulce și mieroasă a femeilor, capabile să modifice destine prin vorbe potrivite: "sunt femei de fac farmece și au putere; vorba lor are putere și se

[82] Ovid Densusianu - *Opere*, vol. I., București, 1968, p. 218.
[83] Ovidiu Papadima - *Literatură populară română*, București, 1968, p. 363.
[84] Ernest Bernea - *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, București, 1997, p. 256.

împlinește. Sigur, ele nu pot fără niște rânduieli, dar ce-și pun în gând și spun, aia se împlinește"[85].

În aceste condiții, cele ale unei sensibilități crescute și a unei înclinații oarecum structurale spre lumea misterelor, ale mecanismelor controlării prin cuvânt și prin gest a puterilor potrivnice omului sau a forțării norocului prin mijloace tainice, se înțelege de ce femeile sunt cele care performează, aproape în exclusivitate, magia erotică. La fel se întâmplă și cu magia curativă și profilactică, și acestea sunt și resorturile intime ale praxisului magico-ritualic terapeutic: pentru eficacitatea descântecului, e nevoie de o încredere oarecum apriorică în finalitatea pozitivă a acestuia, încredere pe care nu o au decât femeile. Dar "în magie sunt prezente embrionar elemente caracteristice ale credinței, întocmai cum în credință subzistă vibrația mistică"[86], astfel încât, la nivelul credinței manifestate plenar în modul de raportare la sacru, trecerea de la magie la religie devine extrem de laxă, mai ales în cazul femeilor, atât de dispuse pentru credință, atât de impresionabile de prezențele sacrului în lumea cotidiană.

Toate aceste argumente se constituie într-o pledoarie pentru căutarea, în primul rând, în interior, a înclinațiilor magice ale femeilor, pentru ipostazierea unui *homo magicus* mai întâi de toate în categoria femininului: tentația magicului izvorăște din interiorul configurației psihologice feminine și activează mecanisme dinspre real spre imaginar și invers.

În locul societăților secrete masculine, o identitate colectivă feminină

O a doua paradigmă a femininului magic este sedimentată chiar în conștiința feminină, se pare mult mai angajată în receptarea cuplului actualitate / continuitate a valorilor spirituale. Într-o mare măsură, schimburile culturale dintre generațiile de femei asigură perpetuarea nu numai a viziunii magice, ci și a persistenței în timp a manifestărilor folclorico-ritualaice ale magicului. Nu ne gândim aici

[85] Ernest Bernea - *ibidem.*
[86] Mircea Florian - *Misticism și credință*, București, 1999, p.224.

neapărat la individualizarea unor femei cu aptitudini excepționale, ci la participarea în grup la păstrarea și transmiterea praxisului magic, la existența unei conștiințe colective și chiar a unei responsabilități benevol asumate a continuității fenomenelor spirituale.

Un aspect pe care îl punem în discuție este așadar o anume identitate culturală colectivă a femeilor. Femeile coc deseori pâine împreună, între vecine, pentru a putea schimba impresii sau informații utile, sfaturi; femeile lucrează împreună în șezători ("habe"), momente despre care se știe că nu erau numai prilejuri de întrajutorare și de stimulare a muncii, ci și bune ocazii pentru perpetuarea și valorificarea unui folclor tipic feminin; femeile bocesc împreună la mort, excluzând bărbații din acest moment ritualic; este de înțeles deci că o anumită identitate culturală de grup se putea manifesta și prin inițierea, menținerea și transmiterea practicilor magico-ritualice în interiorul grupului (mamele sunt cele care, în cele mai multe cazuri, transmit copiilor informații despre fondul cultural). Practica descântatului terapeutic a fost, și, în unele cazuri, mai este încă, o practică magico-ritualică performată la scară largă în mediile rurale românești, mai ales de către femei. Observațiile de teren atestă faptul că în cazul magiei populare agenții nu sunt complet specializați, în adevăratul sens al cuvântului; însă chiar și acești neprofesioniști care exercită riturile arhaice prin palide și confuze imitații - simple femei care ghicesc sau descântă pentru copiii lor, pentru familie sau pentru vreun vecin - se apropie totuși de imaginea a ceea ce semnifică un magician, în accepțiunea mai largă dată termenului de cercetătorii francezi[87]. Cercetări în mai multe sate din arealul zonei etnografice a Munților Plopișului, ca și din bazinul Barcăului, întăresc observația că în mediile populare, uneori chiar până în zilele noastre, și cu certitudine până nu demult, toate femeile știau descânta sau cunoșteau câteva plante uzuale de leac. Relevantă ni se pare sinceritatea și dezinvoltura unei femei din Valea Lungă: "pă șirul căsii știa toată lumea dăscânta. Toate fomeile știeu dă spăriet ori dă fapt, că doară ce iera să te faci dacă ți să întâmpla oarice rău cu pruncii? Atunci nu iera doptor, da fomeile dăscântau mai mult și știeau tare multe dăscântece și tămădeau sângure pruncii"[88].

[87] Marcel Mauss, Henri Hubert - *op. cit.*, p. 57.
[88] Inf. Rozalia Mihăilă, Valea Lungă - Sălaj.

Păstrându-ne în limitele conceptuale ale școlii etnologice franceze putem susține că, "la drept vorbind, dacă există rituri aflate la îndemâna tuturor și a căror practică nu cere o iscusință deosebită, aceasta se întâmplă, de cele mai multe ori, pentru că s-au vulgarizat prin repetiție, s-au simplificat prin uzură sau fiindcă sunt vulgare prin natura lor. În toate cazurile s-au păstrat cel puțin știința unei rețete, accesul la tradiție, faptul conferind celor ce le urmează un minim de specializare"[89]. Constatarea că multe dintre femei știu descânta ne duce cu gândul atât la un praxis magico-terapeutic generalizat, transmis pe orizontală și pe verticală pe linie feminină, cât și la cimentarea unei identități colective aparte, fundamentate pe apartenența la un grup social cu reprezentare larg feminină și cu frecvente performări magico-ritualice, așa cum cunosc multe dintre comunitățile arhaice din diferite spații geografice[90].

Fețele feminine ale magicului

Decelarea unui flux de transmitere în timp a informațiilor și practicilor magice are la bază și motive realiste, obiective; disoluția a ceea ce s-a numit o bună perioadă "satul tradițional" a cunoscut cote neașteptate în ultimele decenii: colectivizarea forțată și industrializarea masivă a zonelor urbane a condus la depopularea satelor prin migrarea masivă spre oraș, mai ales a tinerilor, sau prin ceea ce s-a numit "fenomenul navetismului", în care au fost implicați în proporție mult mai mare bărbații. În aceste condiții, în care cutumele ancestrale erau renegate și un nou stil de viață se închega la liziera satului cu orașul, dependența bunăstării familiei de munca sezonieră a capilor familiei ori de salariul soțului navetist a sporit. Sociologii au căzut de acord că, pe scara evoluției

[89] Marcel Mauss, Henri Hubert - *op. cit*, p. 34.

[90] Mircea Eliade face o largă analiză a ritualurilor de inițiere feminine, discutând, printre altele, și existența societăților secrete feminine, din "dorința acestora de a se organiza în cercuri închise pentru a sărbători misterele zămislirii, nașterii, fecundității, și, în general, al fertilității universale. În plus, bineînțeles, organizarea într-o societate secretă conferă femeilor un prestigiu magico-religios care le permite să iasă din starea de supunere abjectă în fața soților și să se bucure de o anumită libertate" - Mircea Eliade, *Nașteri mistice*, București, 1995, p.104.

societăților, de la cele primitive spre cele industrializate, "cu cât economia se dezvoltă și devine mai dificilă, cu atât bărbații câștigă întâietate față de femei, iar familia este dominată din ce în ce mai mult de ei, ca și întreaga societate. Asistăm la o adevărată *masculinizare* a vieții sociale[91]. Repercusiunile în plan socio-cultural s-au văzut imediat: bărbații nu numai că nu au mai avut timp să trăiască după legile strămoșești, dar nici n-au mai avut ochi pentru ele, repudiind tradiția și încercând să se adapteze mult mai rapid noului. Femeile însă au rămas la aceleași îndeletniciri casnice; demn de remarcat ni se pare faptul că, într-un amplu studiu de antropologie a relațiilor cuplului în societatea țărănească, Martine Segalen numără, categoric, printre "activitățile rezervate domeniului feminin", pornind de la dubla ipostază de femeie și mamă a stăpânei casei, și pe cea de ocrotitoare (printr-o sumedenie de procedee magice) a tuturor membrilor casei și a gospodăriei în general: "la femme *fait* aussi la maison, dans la méssure ou elle la protège de tout ce qui peut mettre ses habitants et l'exploitation en danger. Toutes les pratiques destinées à consérver le jeune enfant en bonne santé: récettes magico-religieuses ou empirique, pratiques de péllérinages (...) mais aussi les rituels qui visent à protéger la maison contre les maléfices du déhors"[92].

Conservarea și transmiterea scenariilor magico-ritualice sau despre orientarea spre magic a femeii

În aceste condiții, cele care au rămas să conserve tradițiile au fost femeile, iar magia s-a arătat a fi un teritoriu al marilor acumulări și stocări de practici ritualice cărora spiritul feminin le-a oferit întru totul substanță. "În societățile tradiționale, femeia este mai aproape de magie și religie, de tot ceea ce ține de credințe și obiceiuri, de superstiții și tradiții. Ea este cea care le transmite copiilor, odată cu și prin limbă"[93]. În timp ce bărbații aveau

[91] Traian Herseni - *Sociologie*, București, 1982, p. 418.
[92] Martine Segalen - *op. cit.*, p. 132.
[93] Andrei Oișteanu - *op. cit*, p. 31.

posibilitatea de a se confrunta cu experiențe noi de viață, multe dintre ele subsumate tehnicii moderne, femeile au continuat să recurgă, dintr-un conservatorism în mare parte impus de lipsa lor de orizonturi, tot la mijloacele vechi de rezolvare magică a situațiilor. Conservatorismul acesta obiectiv la prima vedere, dar în parte și subiectiv, ținând de structura interioară feminină, a condus la transformarea femeii într-un veritabil depozitar al tradițiilor culturale arhetipale, care și-au găsit ca principală cale de perpetuare memoria colectivă feminină. Pentru că tradiția este cea care transmite un mesaj cultural semnificativ, cu o anumită predispoziție spre reproducere, ea devine la un moment dat esențială pentru recuperarea unui profil spiritual al comunității. Ca depozit cultural, fundamentat pe legea selecției, transmis de-a lungul generațiilor și reiterat prin prisma performărilor - realizate de deținătorii și păstrătorii autorizați ai bagajului de structuri poetice sau poietice arhetipale - tradiția (ca și păstrarea ei) a căzut, în astfel de condiții, mai ales în sarcina femeilor. În cazul magiei terapeutice, se poate chiar afirma că acest rol a revenit aproape exclusiv femeilor, pentru că și astăzi, "mamele de familie nu ezită - în cazul bolilor mai puțin grave - să recurgă la vechile leacuri de pe vreme bunicii"[94].

Argumentul hotărâtor în individualizarea femeilor ca "cele mai active păstrătoare ale tradiției"[95] pare - așa cum am sugerat în prima parte a studiului - să pornească din conformația psihologică, din harul natural, trimițând apoi colateral la factori biologici, sociali sau culturali, dar conturând un argument subtil, ce ține de un anume fond sufletesc feminin de o certă sensibilitate, care se construiește nu neapărat în opoziție cu cel masculin, ci mai degrabă într-un sublim efort de complementaritate, prin alăturarea unei *logici a femininului* uneia asemănătoare, cea *a masculinului*. "Dintr-o perspectivă mai generală, logica specifică lumii femeilor (nu doar universul zis feminin, ci lumea socială globală, așa cum este ea trăită, reprezentată și interpretată de femei) este descoperită pentru că este inedită (faimoasa "uitare" masculină) și mai ales necesară (femininul nu merge fără masculin și invers)[96].

[94] Philippe Aries, George Duby *-op. cit.*, București, 1997, vol VIII, p. 233.
[95] Gail Kligman - *op. cit.*, p. 258.
[96] Jean Copans - *op. cit.*, București, 1999, p. 76.

Evident, mecanismul de activare a capacităților feminine de păstrare și conservare a valorilor culturale acționează în dublu sens, el determinând a anume reacție din partea comunității, care receptează universul feminin și în funcție de această preocupare a lor. "Caracterul magic al femeii ține într-atât de calificarea socială, încât apare mai ales ca o problemă de opinie publică[97]; memoria culturală a comunităților arhaice reține o atitudine unitară față de descântătoare, de respect și de prețuire, sfaturile acesteia rezolvând, nu o dată, situațiile de criză, iar ecoul vindecărilor miraculoase sporind încrederea în eficacitatea gestului și în priceperea performerului. Observațiile de teren mai recente, în ceea ce a mai rămas din satul tradițional, după colectivizare, industrializare, migrare spre oraș, modernizarea aparaturilor de uz gospodăresc și pătrunderea incisivă a mass mediei, arată că, de fapt, "transformările cu cel mai mare impact asupra destinelor umane operează la un alt palier, cel al existenței concrete a indivizilor, al universului cotidian, în sfera mentalității, a comportamentelor, a sentimentelor, a imaginarului[98], fapt ce a condus, printre altele, și la redimensionarea atitudinii comunității față de descântătoare și față de praxisul magico-ritualic. Fără îndoială, această atitudine - nu numai de rezervă, dar chiar și de gălăgioasă distanțare - are punctul de plecare în comportamentul masculin, profund marcat de apanajele noutăților contemporane din lumea științei și tehnicii. Gail Kligman notează că "bărbații glumesc despre fetele care încearcă să controleze viitorul, luându-și bărbat prin farmece și magie"[99], în timp ce femeile, mult mai conservatoare, nu se debarasează atât de ușor de fondul unei anume gândiri magice. Reacții asemănătoare de ironie și persiflare am observat și noi în chestionarele completate în satele sălăjene pentru reliefarea impactului pe care magia terapeutică îl mai exercită în pragul noului mileniu. "Mai este o babă care zâce tăt felul dă prostii"; "este o femeie în capătu satului, care dăscântă, da numa ea știe ce zâce"; "mai este câte o bătrână care știe dăscânta, da nu să mai duc

97 Marcel Mauss, Henri Hubert - *op. cit.*, p.37.

98 Sorin Mitu - *Imagini populare ale feminității în surse ardelene de la începutul secolului XX*, în Familie și societate. Studii de istoria Transilvaniei, Clusium, 1999, p. 34.

99 Gail Kligman - *op. cit.*, p. 126.

oamenii la iele că amu să duc la doctor", sunt răspunsuri aproape emblematice pentru informatorii solicitați. Femeile, chiar dacă nu mai apelează cu aceeași frecvență la descântec sau la remediile medicinei magice, cel puțin nu se distanțează cu dispreț de ea.

Într-un proces de recuperare a cadrelor spiritualității populare, prin tradiție, putem interpreta trecutul. Privită în diacronie însă, tradiția devine schimbătoare, mai ales prin dezvoltarea raportului dialectic tradiție - inovație. În acest context, interpretarea trecutului prin apelul la formele de manifestare ale unor modele folclorice puse în act, cum sunt descântecele de boală perpetuate pe linie feminină, este o întreprindere condusă în funcție de criterii riguros contemporane, între care nevoia de recuperare a unei identități culturale primează. În vreme ce bărbații au o gândire mai "contemporană", femeile continuă să rămână depozitarele tradiției, dintr-o pornire conservatoare care le este, până la un punct, caracteristică. Dinamica transformațională a textelor de magie terapeutică și a practicilor adiacente arată că despărțirea de magie încă nu s-a făcut. Venite, chiar dacă mai târziu decât bărbații lor, în spațiul urban, majoritatea ca muncitoare în fabrici, femeile rememorează zilnic tradiția: se întâlnesc seara, în fața blocului, la tricotat, merg împreună duminica, la biserică, descântă pentru copii, chiar dacă apa neîncepută a fost înlocuită cu apa de robinet iar cărbunii cu chibrituri, pun crenguțe de ruguț la ușile blocurilor și ramuri de mâtișori sub lambriurile de pe hol și leagă fir roșu la mâna copiilor mici, pentru a nu fi deochiați.

Tradiția pare a fi asumată structural de femei la orice vârstă și în orice condiții socio-istorice. O observație de teren, cu valoare simbolică, este relatată de Gail Kligman, în urma studiilor etnologice recente din Ieud: ea citează mai multe cazuri în care tinere fetițe decedate, sub doisprezece ani, au fost îngropate ca mirese, din convingerea că fiecare om are nevoie, pentru împlinirea în această lume, de o nuntă. Practica nu se extinde însă și asupra băieților decedați la aceeași vârstă: "faptul că ea se aplică numai fetelor tinere pare să sprijine observația mea după care femeile ar fi astăzi, în practică, purtătoarele tradiției"[100].

Încercarea femeilor de a inova în praxisul magico-ritualic de descântare - de fapt o practică mult golită și de magie și de

[100] Gail Kligman - *op. cit.*, p. 198.

ritual, în forma de performare recentă, fie rurală, fie urbană - poate fi considerată tot ca un semn de conservatorism cultural, de încercare de a ocoli, pe cât posibil, sau cel puțin de a temporiza, despărțirea de tradiție, renunțarea la ea și accesarea unor principii noi, moderne, citadine, de percepere a realității imediate. Prin acest conservatorism feminin, care, în fond, nu trebuie judecat în sens peiorativ, se poate ajunge nu neapărat la o reinventare a tradiției, cât la o remodelare a ei, o prelungire a valorilor tradiționale în modernitate.

Femeile "precepute la cotat"

În fine, o categorie aparte de motive ale valorizării maxime a magicului de către femeile satului aparține lumii profane, realităților economice și sociale ale unei lumi care a redus deseori rolul femeii doar la acela de brațe de muncă utile în familia soțului.

Am arătat că, în lumea satului tradițional, cele care descântă sunt, într-un număr covârșitor de mare, femeile. Marian, Gorovei, Bârlea, Pavelescu[101], Coatu, A. Pavelescu[102] vin să sprijine această afirmație cu statistici care de care mai revelatoare. Motivele invocate sunt, de cele mai multe ori, cele de conjunctură, adică predominant economice, și doar în subsidiar cele ale predispoziției naturale: "în general, cu vrăjitoria și cu vrăjitul se ocupă mai cu seamă unele femei bătrâne care, cum s-ar zice, și-au trăit traiul și și-au mâncat mălaiul și care își fac din aceasta o profesiune spre a-și putea câștiga pâinea cea de toate zilele"[103]. Anchetele de teren demarate în câteva sate din Sălaj au arătat aceeași preponderență categorică a femeilor care descântă și cam aceleași motive: "io

[101] Este cunoscută, de exemplu, statistica prezentată de Gheorghe Pavelescu în *Magia la români*, București, 1998, p. 70, unde se arată că, în satele studiate, numărul femeilor ce se preocupau de practici magice tradiționale surclasează net pe cel al bărbaților.

[102] Amalia Pavelescu - *Poezia magică din Mărginimea Sibiului*, în Studii și Comunicări de Etnologie, tom IX / 1995, p. 70: "Ca și în alte zone ale țării, și în Mărginimea Sibiului, descântecul a fost, prin excelență, o specie folclorică feminină, numărul bărbaților nedepășind un sfert din totalitatea descântătorilor".

[103] S. Fl. Marian - *Descântece poporane române. Vrăji, farmece și desfaceri*, București, 1996, p. 9.

dăscânt pântru pruncuții aieștea mici, că tare să sparie săracii dă orice, și dă umbra lor"[104]; "vineu la mine oamenii cu iosagu beteag și io le cotam, nu cre că nu o vinit o dată dân Prie o cincizăci, și-mi aduceau câte on sfert dă pălincă, clisă, brânză"[105].

De altfel, în percepția colectivă populară, predispoziția naturală și angajarea femeilor către conservarea practicile magiei de leac sau a transmiterii lor în interiorul grupului social al descântătoarelor erau atât de clar definite, încât un descântec practicat de un protagonist masculin ar fi putut fi resimțit ca o blasfemie, ca o abatere gravă de la normă: "în general, bărbații nu descântă, și numai în cazuri foarte rare se găsește câte un unchiaș care să știe să descânte și la care se face apel. În Basarabia, se admite să descânte și un bărbat, dar numai în cazuri excepționale, când e la drum și i s-a deochiat dobitocul. Descântecul, în acest caz, pe care îl cunosc bărbații, e caraghios și jignește sentimentul religios: urinează pe dobitocul deochiat, zicând Tatăl nostru"[106]. Rugăciunii feminine pline de smerenie și speranță din incipit i se opune, așadar, gestul necuviincios al bărbatului, chiar dacă apelul la protectorii divini persistă.

Dincolo de informațiile de arhivă, realitatea istorică ne obligă să luăm serios în considerare motivația strict economică de care vorbesc mulți dintre performerii actelor magice populare. În mediul rural, cei care susțineau financiar și economic familia, prin munca de zi cu zi, erau bărbații. Ei lucrau pe pământurile celor mai înstăriți, ei mergeau "pe nopsam", adică cu plata pe zi, iar mai târziu, ei erau cei care făceau naveta la oraș pentru a aduce familiei bani. Posibilitățile femeilor de a câștiga bani erau mult mai puține, mai ales atunci când rămâneau singure, fără bărbat. Nu e de mirare că pentru unele femei, "precepute la cotat", descântatul putea fi o bună sursă de câștig material, chiar dacă magia terapeutică ori erotică nu au luat niciodată, în satul românesc, proporțiile de veritabilă profesie, așa cum s-a întâmplat în mediile occidentale, sau așa cum tinde să se transforme astăzi, în mediile urbane[107].

104 Inf. Ana Chirilă, Marin - Sălaj.

105 Inf. Floare Țurcaș, Plesca - Sălaj.

106 I. Aurel Candrea - *Folclor medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*, București, 1999, p. 331.

107 Reclamele din ziare anunță zgomotos deschiderea, și în marile noastre orașe, a unor "cabinete de ghicit", cu ghicitoare, prezicătoare sau descântătoare profesioniste, dotate chiar cu calculatoare sau aparatură la vârf...

Cel care descântă "nu este niciodată un practician total; el poate câștiga un beneficiu când prin practica sa își alcătuiește o clientelă credincioasă suficient de importantă pentru a genera un venit economic. De obicei se ocupă cu descântatul în paralel cu activitatea sa profesională, care asigură supraviețuirea familiei"[108].

Mult mai legate de casă, de problemele cotidiene ale familiei - între care păstrarea sănătății membrilor familiei sau a animalelor ocupau un loc special - și menținerea casei în buna rânduială, femeilor nu li s-a deschis decât mult mai târziu acel orizont cultural care a fost, până nu demult, un privilegiu al bărbaților. La târguri de animale, în timpul muncilor sezoniere sau a serviciului în fabrică, iar mai târziu la cursuri de calificare, profesionale sau serale, bărbaților li s-a facilitat contactul cu noul, cu urbanul, cu efectele științelor exacte. Se poate spune deci că, "atât în termeni geografici, cât și sociali, experiența bărbaților este mai vastă decât a femeilor"[109]. Diferențierile acestea au devenit sensibile și în raport cu importanța dată actului educațional, dezavantajând din nou femeile și legându-le și mai strâns de modul de viață și de gândire tradițional, în ordinea cărora magia reprezenta un *modus vivendi*: "la mère doit maintenir son enfant en bonne santé par un ensemble des pratiques, faisant appel à la médecine officielle plus ou moins, selon les classes sociales et les régions[110].

În loc de concluzie: genul cultural feminin

Încercând să conturăm nu atât o concluzie, cât un set de argumente pentru susținerea afirmației din titlu, de la care am demarat discuția, aducem din nou în discuție o anume marcă identitară, recognoscibilă la mai multe nivele ale femininului, care fundamentează, prin ocurențele și prin reflexele sale în imaginar, *genul cultural feminin*. Pornind de la ceea ce antropologia numește

[108] André Juilliard - *Urgia sorților. Vrăjitoria zilelor noastre în Franța*, în Robert Muchenbled - *Magia și vrăjitoria în Europa din Evul Mediu până astăzi*, București, 1997, p. 295-296.

[109] Gail Kligman - *op. cit.*, p. 42.

[110] Martine Segalen - *op. cit.*, p. 102.

personalitate de bază (în accepțiunea dată acestui termen de culturalismul american, aceea de numitor comun al personalității individuale într-un grup social dat) intervine o anumită variabilitate socio-culturală provocată de pozițiile diferite (*status*-uri), ceea ce conduce la dezvoltarea unor "personalități de status", exteriorizate diferit la nivel feminin sau masculin, în funcție de poziția socială, gradul de educație, percepția mentalitară dată la nivel comunitar etc. "Se constată că în fiecare societate există configurații suplimentare de răspunsuri, în funcție de anumite grupuri socialmente delimitate înlăuntrul societății. Astfel, practic în toate cazurile, bărbaților și femeilor, adolescenților și adulților, le sunt caracteristice configurații de răspuns diferite (personalități de statut)"[111] . Aceste personalități diferite sunt expresia unor atitudini diferite față de anumite manifestări spirituale în procesul socializării; ele se repercutează în atitudini diferite, pentru femei și bărbați, în raport cu o anumită reprezentare a spiritului, magia, în cazul nostru. Semnele masculinității și ale feminității sunt fundamentate biologic, dar ele sunt construite socio-cultural de-a lungul unui lung proces, în care latura educațională ocupă un loc important.

Coroborând argumentele, într-o posibilă antropologie culturală a sexelor potențarea spiritualității se face așadar printr-o polarizare a magicului către feminin (și a războinicului către masculin, așa cum, mitologic vorbind, distribuția tiparelor comportamentale este ilustrată pregnant în modelul cuplului Iason / Medeea, adică eroul războinic / femeia vrăjitoare, pentru a apela la studii mai ample ale receptării genurilor). "Femeia pare a fi elementul "imobil" și "conservator" (fără sensuri peiorative); ea rămâne legată de "centrul" orizontului spațial, de casă (de "vatra casei"), de familie; ea naște și crește copii; ea menține și transmite tradiția familiei, și, implicit, a tribului, a neamului. Dacă bărbatul era considerat a fi "capul familiei", atunci femeia era "sufletul" ei"[112]. Comparațiile pot merge, într-o societate post-industrială, până la o ... cibernetizare a termenului, un soi de reflex futurist al ancestralului principiu Yang / Yin, pentru că același autor include bărbatul în categoria hard-ware -ului, iar femeia în soft-ware[113].

[111] R. Linton - *Fundamentul cultural al personalității*, București, 1968, p.156.
[112] Andrei Oișteanu - *op. cit.*, p. 32.
[113] *Ibidem.*

Cel puțin în sectorul acoperit de teurgie, femeile dețin primatul asupra perpetuării tradiției; incomparabil mai perseverente decât bărbații, femeile par a găsi încă acel echilbru fragil între modelul arhetipal și inovația impusă de noul sistem socio-cultural prin care tradiția să supraviețuiască, indiferent de procentul exact de conservare nealterată a performării inițiale, a primei linii de emițători / performeri. De partea cealaltă, bărbații par a fi interesați și ei de valori culturale, dar falia între tradiție și modernitate e mai adâncă, iar orientarea spre elementul novator mai pronunțată.

Semantizată prin prisma marcării dihotomiilor antropologice pretextate de gen și dimensionată la valoarea ei socio-culturală reală, cea de modalitate de recalibrare a relațiilor dintre om și lume, dintre individ și societate și mai ales dintre uman și suprauman, magia devine un sistem de menținere a echilibrului universal, iar magia terapeutică - o pârghie a acestui sistem. Resorturile magice, mai ales cele care vizează menținerea sănătății ca o condiție *sine qua non* a unei vieți armonioase, activează resorturi și procedee diferite, atâta timp cât și viziunea asupra lumii este diferențiată diferit, pe genuri: femininul își clădește strategiile de armonizare cele mai potrivite structurii sale interioare și condițiilor cotidiene prin magia terapeutică și erotică, în timp ca masculinul pune în mișcare mecanismele magiei eroice sau ale unor magii cu grad mai mare de ezoterism. Două moduri de a fi în lume, două feluri de a structura și de a gândi lumea și, în fine, două *patternuri mentale*, care însă nu limitează, ci, din contră, deschid calea interpretărilor asociative. Pentru că prezența malefică ce trebuie anihilată în efortul de integrare armonioasă a individului în ordinea universului reclamă ambele prezențe umane ca mânuitoare de tehnici magice: și femeia care leagă și vrăjește, și bărbatul care ucide și ia în stăpânire simbolică, la fel ca în legenda populară a Sfântului Gheorghe și a uciderii balaurului. Totul se prezintă cercetătorului ca un imens palimpsest, venind dinspre mit și magie spre realitate, în care formele mentale ale unui gen determină prezențe, atitudini și voci specifice, peste care se suprapun determinante similare ale celuilalt gen, dar lăsându-le pe primele să se întrevadă, într-o țesătură de amprente culturale, ce clădesc și re-clădesc mereu secvențe ale unor *imago mundi* complementare.

Trebuie remarcat deci că unitatea internă a sistemului antropologic al genurilor se clădește prin compensații reciproce; "simultan admiterii felului specific de a se manifesta al fragilităților s-a considerat că este o prejudecată antroplogic păgubitoare dihotomizarea calităților și a defectelor pe genuri"[114], astfel că, în ordinea ontogenezei, complementaritățile de gen ar trebui să releve interpunerile și intercondiționările, într-un joc al complinirilor care să ducă la "afirmarea simultană a alterității și egalității dintre femeie și bărbat"[115]. Zâmbind, am putea fi de acord cu Muchembled: "le démon tentateur est partout, en particulier chez les femmes:la figure de la sorcière concentre toutes les peurs masculines"[116].

Finalitatea unui astfel de demers ar putea, pornind de la situații determinate și determinante cultural, așa cum sunt afinitățile femininului cu magicul sau ale masculinului cu religiosul, să definească, pe de o parte, profilul uman specificat prin gen, iar pe de altă parte, ar putea să descrie magicul din interiorul legăturii sale cu actantul feminin.

[114] Ecaterina Morar - *op. cit.*, p. 70.
[115] Andrei Oișteanu - op. cit., p. 33.
[116] Robert Muchembled - interviu publicat în *L'Histoire*, nr 246 / septembrie 2000, prilejuit de apariția cărții"Une histoire du diable. XII - XX siècle", Paris, 2000.

III. O carte nescrisă: profilul unei descântătoare

Auzisem de multă vreme de faima unei descântătoare din Plesca. Mărturiile spuneau că lumea o căuta des, mai ales cei care aveau probleme cu animalele din gospodărie; și lelea Floare îi ajuta pe toți, căci credința ei era că Dumnezeu a lăsat-o așa, *preceputâ la cotat,* tocmai ca să ajute oamenii necăjiți. Faima ei se dusese, după spusele localnicilor, până spre Pria, Cizer, Ban ori Fizeș, și oamenii veneau la ea cu câte doi-trei pumni de tărâțe, să le descânte *pântru norocu iosagurilor*.

Contactul cu satul Plesca a însemnat, mărturisesc, o mare surpriză. Nu doar pentru călător, dar și pentru etnograf: șirul de case printre care se află și cel al descântătoarei pe care venisem să o întâlnesc, nu sunt așezate la uliță, ci direct pe valea satului. "Trotuarul" e o cărăruie ce șerpuiește de-a lungul apei, pe amândouă malurile, iar "șoseaua" e de fapt, albia râului, când mai pietroasă, când mai nisipoasă. O aventură cu mașina părea așadar riscantă pentru un orășean; am luat-o atunci pe cărăruie, până în fața casei, și astfel am cunoscut-o pe lelea Floare din Plesca.

Nu m-am putut opri însă să mă gândesc care e orizontul mental al unor oameni care, ieșind pe poarta casei, se întovărășesc zilnic cu pârâul, orizontul fizic al existenței lor. Și am avut pentru o clipă în fața ochilor imaginea unui *șiratău* de țară, în care

Vin feciorii tă pă vale,
Să nu iasă nime-n cale,
Și fetele pă părău
C-amu sara-i șiratău....

La cei 86 de ani ai săi, lelea Floriță era *tare beteagă, nici nu gândesc că oi mai apuca vara, domnucă dragă;* dar vocea ei nu lăsa să se întrevadă nici o urmă de regret că ar putea părăsi trăirea lumească.

Surpriza cea mare a fost să constat că are ochii la fel de albaștri ca și ai lelei Măriuța, din Marin, și ai babei Victorie, din Valea Hranei, alte două descântătoare excepționale. M-am întrebat atunci: oare să fie acesta un semn predestinat, un reflex mărunt, însă semnificativ, al acelui "dar" posedat doar de magicianul adevărat, care îl diferențiază de ceilalți componenți ai grupului, individualizându-l mentalitar și conferindu-i acea dimensiune tainică prin care poate face legătura între socialul profan și cosmicul sacru doar în virtutea cunoașterii unor structuri magico-tradiționale cu o eficacitate deja probată.

Bătrâna m-a întâmpinat cu gesturi blajine; mi-a mărturisit cât de bolnavă e și m-am gândit atunci cât de mare trebuie să fie neputința unui om bătrân și bolnav, dar obișnuit toată viața cu lucrul, în fața unei inactivități totale. *Uomu beteag nu trăbă la nime, nici dă obială...*

Încet, încet, nu numai amintirile, dar și o imensă dorință interioară de a povesti de dragul poveștii, dintr-o plăcere interioară, a pus stăpânire pe gazda mea. Am aflat atunci de viața grea a tinerei fete *date după fecior*, despre război și sărăcie, despre boli și necazuri. Tot atunci am aflat că:

La capu hotarului să pune on târeap, și su țâreap să îngroapă o iagă afund în pământ; și dacă vrea oarecine și mute țâreapu, sapă, și dacă găsește iaga d-on sfert, atunci acolo-i capătu dă hotar;

Dacă te duci la grău până în Rusalii și vezi că-i strâcat, strâjile alea care duc laptele strâcă și grău, și atunci îl uzi cu apă sclujită, și-i vine mana la loc;.

Nu-i sclobod și să culce bărbatu cu muierea în post, vinerea și sâmbăta, ori în sărbători. Că dacă să culcă și ies prunci, aciie să fac strâgoi o moroi;

Pe un ton jos, ce invita la tăinuirea secretului, bătrâna mi-a mărturisit că, tânără fiind, a pândit din ocol femeile care făceau cămașa ciumii, și mi-a descris "aventura": *Nouă muieri bătrâne făceau într-o sară kimeșe pântru ciumă și o puneau între hotară, că acolo să oprea ciuma la kimeșe, și o lua pă ia. Și când te duceai la hotar, numa vedeai că nu-i!*

Ne apropiam astfel de subiectul care mă preocupa pe mine: adusul și conservarea manei la animale, performarea riturilor care,

transmise în condiții speciale, asigurau în lumea satului o anumită terapie animalieră populară, menită să protejeze de maledicțiile magice una dintre cele mai importante surse de venit în gospodăria tradițională: animalele.

Documentele de arhivă arată că, în arealul din jurul Munților Meseș, "cea mai mare pondere în economie o dețineau cornutele mari, aflate în posesia țăranilor[117], astfel că, venitul sătenilor era, în mare parte, în directă dependență de numărul vitelor deținute. Atenția sporită îndreptată spre păstrarea stării de sănătate a vitelor, mai ales spre obținerea unei cantități semnificative de lapte, este, așadar, firească. Ca formă primară a gândirii umane - după cum o demonstrează predominanța unor rituri magice în formele de existență ale societăților tradiționale [118] - magia era calea cea mai uzitată de realizare a acestor intenții. Remediile magice, transmise pe cale orală, dintr- un fond gnoseologic primordial și intrate, prin performări repetate, în zestrea culturală a comunității sătești, conduc la ideea că omul societății patriarhale era bine familiarizat cu modul de organizare magică a realității imediate. Multe dintre stările de alterare ale sănătății membrilor familiei sau animalelor erau percepute, în acest orizont cognitiv, ca *faceri* magice, omul satului arhaic apelând cu multă ușurință la remedii magico - ritualice, verificate în istoria societară.

Privită sub acest unghi, magia devine un instrument prin care legi și principii sunt subsumate unei dorințe umane aproape organice de a influența mersul lucrurilor în favoarea acesteia. Gândirea magică se subordonează astfel codului nescris de datini și obiceiuri, credințe și rituri, ceremonialuri sau spectacole care configurează marele tot al spiritualității populare - pentru că "lumea văzută magic este o realitate gândită și trăită în același timp"[119] - adică unui cod nescris inițiat și perpetuat de însăși esența gândirii magice.

Convingerea descântătoarei era că *strâgoii umblă noaptea și strâcă iosagurile dân poiată, da moroaiele umblă pă vale, da nu-s așe rele ca strâgoii, da pot lua laptele dă la vacile dân pășune.* Pericolul era - dacă luăm din nou în calcul condițiile socio-

[117] Ioan Augustin Goia - *Zona etnografică Meseș*, București, 1982, p.43.
[118] Marcel Mauss, Henri Hubert - *op.cit*, p.19.
[119] Gh. Pavelescu - *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*, București, 1945, p.22.

economice precare ale ruralului - extrem de mare; în urma unei astfel de întreprinderi răutăcioase, vacile rămâneau fără lapte, nu mai stăteau la muls și mugeau întruna. Nu numai că latura economică a gospodăriei avea mult de suferit, dar era lezată însăși buna moralitate a familiei, atinsă astfel de o *făcătură* a *strâgoaielor, moroaielor, ori a femeilor bune, că pă alea nu le latră cânii*, ce puteau profera asemenea acțiuni reprobabile.

Vacile rămân fără mană, a conchis descântătoarea. O *mană* ce acoperă, în mentalitatea tradițională, o largă paradigmă de termeni: abundență, bogăție, fertilitate, consistență. Pentru lelea Floare, a cărei atenție este canalizată în mod special asupra *manei vacilor*, noțiunea aceasta cuprinzătoare înseamnă mai ales *grosu și bunu dân lapte, dulceața și buneața dân lapte și dân groștior și dân untu pă care-l faci dân lapte*.

Acțiunile ce se pot repercuta asupra manei sunt multiple: mana poate fi conservată, ca o calitate intrinsecă a produselor vegetale, animaliere sau, mai rar, umane, sau poate fi luată / furată. Și pentru că mana este o noțiune prin excelență magică, ce trebuie raportată la o anume mentalitate tradițională și la un anume comportament arhaic, bine ancorate într-o gândire de factură magică, în care actanții doresc cu orice preț să-și impună forța, toate acele activități care au ca demers intențional modificarea sau păstrarea unui *status quo* raportat la mană, sunt susținute de resorturi magice. Gândirea magică, așa cum o înțelegea și Lucian Blaga, nu opune funcțional știința și religia, astfel că, în marea lor parte, activitățile de conservare a manei vor alătura ideatic și funcțional etnoiatria cu ceremonialul cultic, iar cele de luare a manei, vor chema în ajutor o lume demonologică opusă aparițiilor creștinești.

Pe la Plesca - mi s-a spus - se cunosc multe acte preventive, evident din sfera magiei, prin care apropierea de animale a spiritelor malefice să fie oprită. Se pun căței de usturoi la intrarea în poiată, se îngroapă tot acolo un drug de fier pentru ca vitele să fie tari ca fierul și să învingă spiritele rele, se stropesc vacile cu apă slujită. De Sângeorz se pun frunze de ruguț ori de leuștean ori mâțișori de la Duminica Floriilor, la toate ferestrele ori ușile grajdurilor, șoproanelor, cotețelor. Dar singurul remediu, în astfel de situații dramatice, când laptele este totuși furat de strigoaice ori de moroaice, remediu care dă cu adevărat rezultate, este *descântatul păstă tărâțe*. *Da atunci când dăscânți, nu-i slobod să dai nimic dân casă, că poț*

da norocu dă la leac. Mecanismele magice ale "dusului" de lapte sau de mană funcționează așadar pe principiul clasic al magiei: similaritatea magică, face ca, la nivel volitiv, acțiunea fizică întreprinsă să provoace o acțiune similară în cod magic. Dai ceva din casă, dai și laptele, sau mana, sau norocul de la descântat.

Bolnavă fiind, lelea Floare din Plesca descântă tot mai rar. Ea își amintește însă de vremuri de sărăcie, din timpul C.A.P. - ului, când, fără bărbat, singură și fără alte surse de venit, a trăit ani de zile *numa dân cotat, că vineu la mine oamenii cu iosagu beteag și io le cotam, nu cre că nu o vinit o dată dân Prie o cincizăci, și-mi aduceau câte on sfert dă pălincă, clisă, brânză.*

Plăcerea de a povesti a lelei Floare este imensă, mai ales că ea se bazează pe acea pornire interioară proprie descântătoarelor de la țară de a supradimensiona rolul lor pozitiv în vindecare, negând orice relație cu spiritele damnate, așa cum au observat, de altfel, și cercetătorii ce au încercat să surprindă resorturile psihologice ale relatării vindecărilor prin magie: "l'informateur, qui narre sa propre histoire, est inévitablement tenté de mettre en lumière la part oficiellement bienfaisante de l'activité du guérisseur et, inversement, de censurer les allusions aux pratiques condamnables de la sorcellerie"[120].

Succesele descântătoarei erau răsunătoare însă în toată zona Cizerului, iar oamenii veneau la ea din toate satele de pe valea Crasnei, cu vaci, oi și cai. Un episod - povestit de mai multe ori tocmai datorită importanței sale aparte - a însemnat, pentru praxisul descântătoarei, apogeul terapiei: vindecarea, într-o toamnă, a mai mult de douăzeci de cai bolnavi, în timpul unui val de anemie infecțioasă la cabaline. Au venit atunci la Plesca, aduși de reușitele *descântatului de boală la iosaguri,* oameni săraci, care nu aveau altă avere decât calul bolnav. Amintirea unui bătrân cu un copil în brațe, care și-a legat calul de unul din prunii din ogradă era extrem de vie în memoria bătrânei.

Pe toți i-a vindecat, descântând peste tărâțe:

Pui tărâțele într-un lighian, și țâpi păstă iele trii stropi dă sare și-l pui p-on scaună și-l tăt învârtești. Și cu on cuțât tăt faci sămnu crucii păstă tărâțe și tai, așe, cu sămnu crucii, ca și cum ai tiie rău-n patru; și-nvârți lighianu tăt așe, îndărăpt, îndărăpt.

120 Jacques - Henri Michel - *Deux biographies de guérisseurs indiens d'Amerique du Nord*, în Magie, sorcellerie, parapsichologie, Bruxelles, 1984, p. 164.

Scenariul descântatului imbină elemente liturgice cu elemente magice, configurând o mentalitate în care reflexele magicului conturează nu numai credințe de nestrămutat, ci și moduri de viață.

Că dacă nimerești în ceas bun, vine atuncea laptele mintenată, da de nu nimerești în ceas bun, tăt trăbă și zâci dă nouă uări ca și vie laptele. Revelația nu e așadar apanajul oricărui diletant. Pentru ca ritul de mană să reușească, trebuie să îndeplinești câteva condiții esențiale. Nu numai că trebuie să fii *curată și iertată,* adică să posezi fundamentele fizice și morale ale unei curățenii ritualice fără de care actul de magie pozitivă este de neînchipuit, dar mai trebuie să cunoști și acele resorturi intime ale universului magiei, care să-ți permită să descoperi breșa dintre real și magic, dintre lumea de aici și o altă lume, inaccesibilă neaveniților.

Da io le-am cotat la mulți, și tăți câți o vinit la mine și le-am cotat o fost bine, da ceilalți o morit, că așe-i când îi hibă mare la cai o la vaci. Încrederea în actul practicianului, o încredere totală, necondiționată, dar clădită pe repetatele performări anterioare de succes, este o altă condiție *sine qua non* a reușitei magice. "Când cineva recurge la magie, o face convins fiind că numai așa poate răspunde la o provocare aruncată asupra lui de un spirit rău"[121]. Dar lelea Floare din Plesca n-are de ce să se teamă: oamenii au încredere în ea, și o solicită. Mai mult, nepotul ei, medic veterinar în sat, are de înfrânt o anume rezistență provenită din cutuma mentalitară, cea de a apela mai întâi la remediile magice și doar apoi la cele ale farmacopeei moderne...

O altă coordonantă constitutivă a demersului magico-ritualic, așa cum este ea reliefată de praxisul bătrânei din Plesca, este conștiința religioasă. Apelul la patroana miloasă a creștinătății, Maica Sfântă, vine să inspire un plus de încredere nu numai performatorului, dar și pacientului. Rugăciunile și invocațiile din incipit continuă să consolideze această încredere, căci "descântecul trebuie să fie frumos și cu ruga lui Dumezeu"[122]

Toate aceste constante ale descântecului ca structură poetică magică, cu efecte terapeutice, sunt detectabile în *poesis* - ul incantațiilor rostite lin, cântat, fără orgoliu, dar cu conștiința funciară a faptului pozitiv, necesar, util, performat în urma *harului* lăsat de Dumnezeu doar celor aleși.

[121] Gh. Pavelescu - *op. cit.* , p. 101.
[122] *Ibidem.*

Partea a III-a

Descântatul terapeutic în casă sau aproape de casă

"Caracteristica de căpetenie a descântecului este înrâurirea lui numenală, puterea de a interveni în orânduirea faptelor omenești și adesea chiar cosmice"
Ovidiu Bârlea - *Folclorul românesc*, București, 1875, vol.II p. 12

I. Începutul, mereu curatul început

Curat / luminat, ca la începuturi

Eu sunt alfa și omega, începutul și sfârșitul grăiește Cartea Sfântă prin cuvintele celui care s-a întrupat din cuvânt și a dat lumii cuvântul. Sau, altfel spus, fiecare început vine de la Dumnezeu și poartă în semele lui constitutive un strop de dumnezeire. De aceea, fiecare început e bun, căci fiecare început e sacru. "Țaranul vede începutul a tot ceea ce este în timp, începutul a tot ce e trecător, în Dumnezeu. Din El și prin El pornesc toate ce sunt și se desfășoară aici. Ceea ce înseamnă cu alte cuvinte că începutul este legat de eternitate. Timpul, creația lui Dumnezeu, începe odată cu lumea aceasta creată și se va sfârși odată cu ea"[1]. Și pentru că fiecare *incipit* este, la scară redusă, o *imago mundi* în momentele ei primordiale, pline de curățenie și lumină (*lumina începuturilor* este o altă sintagmă de largă circulație a Bibliei), "să nu începi niciodată ceva până nu-ți faci cruce; te întorci cu fața către Răsărit și-ți faci o sfântă cruce"[2] și "să nu purcezi la orice lucru pân casă ori pă la câmp până nu te închini la Dumnezău, să-ți ajute în ce faci"[3]. Acesta este deci începutul, mereu curatul început: al lucrului, al anului, al vieții, al lumii, al cunoașterii binelui și răului. E *primum movens* al riturilor de trecere și *gradul zero* al mișcării spiralate de perpetuă reînnoire.

Mentalul colectiv popular românesc se clădește gradual, ca percepție a temporalității, prin asocierea dihotomică *început / Nașterea Mântuitorului, sfârșit / Judecata de Apoi*, pentru că

[1] Ernest Bernea - *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, București, 1997, p 151.

[2] Inf. Maria Huluban, 78 ani, Marin - Sălaj.

[3] Inf. Ludovica Gui, 74 ani, Valcău de Jos - Sălaj.

întruparea timpului se suprapune ontologic peste întruparea lui Dumnezeu și continuă sub dominația lui. Incipitul înseamnă *Zidirea Lumii*, iar perioada ceremonială binecuvântată a Crăciunului și a Anului Nou este imaginată mental ca o întrupare a dumnezeirii[4] , ca un moment de rememorare a creației divine, ca o reiterare a începuturilor fără păcat: "deoarece Anul Nou este o reactualizare a cosmogoniei, el implică reluarea Timpului de la începuturile sale, adică refacerea Timpului primordial, a Timpului pur, cel care exista în momentul Creației. Anul Nou este așadar un timp pentru curățirea de păcate și alungarea demonilor"[5] .

Valorizat mereu pozitiv prin orizontul cultural circumscris creștinismului popular, *pattern*-ul mental al începutului - și cu atât mai mult cel al începutului de an - a fost deseori recuperat și de magia populară, mai ales în performările magico-ritualice cu finalitate terapeutică. Pentru mentalitatea colectivă arhetipală, acea *stare constituită* în care se găsește în mod firesc omul este cea a sănătății și a curățeniei trupești și sufletești, așa cum a fost conceput de puterea divină odată cu începuturile lumii și ale ființării. Perturbarea acestei stări binecuvântate este resimțită ca o alteritate, ca o falie în starea continuă de *incipit felix*. De cele mai multe ori, factorul perturbant este de sorginte magică - *făcutul (deochiul, blestemul, făcătura, luatul, dusul)* - iar remediul, trebuie să fie, prin reflex, tot magic: *desfăcutul (descântatul, cotatul, adusul)*. Rolul descântecului terapeutic, ca structură magică tradițională percepută atât ca discurs verbalizat, cât și ca performare ritualică, este așadar acela de a anihila prestația maleficului și de a reface, psihologic și fiziologic, starea de bine, de sănătate, de curățenie interioară, proprie începutului, printr-un demers de mediere culturală. Mobilul ultim al întreprinderii magico - ritualice consacrat de praxisul descântecului psiho-terapeutic este acela de revenitre *ab initio*:

Iar .... să rămâie curat
Luminat,
Ca arjintu strecurat,
Cum Maica Sfântă și Dumnezău l-o dat,

dezideratul pe care, invariabil, descântătoarea încearcă să-l impună

4 Toader Nicoară - *Transilvania la începuturile timpurilor moderne* (1680 - 1800),p.64.

5 Mircea Eliade - *Sacrul și profanul*, București, 1995, p. 69.

în fața dezlănțuirii maleficului, "prin cunoașterea de cuvinte, rituri transmise de o tradiție inițiatică ce le garanta eficacitatea"[6].

Iar modalitățile prin care se încearcă, prin vocabula descântecului, augumentată de tăria gestului, această simbolică reîntoarcere la "curatul început" - căci "*sănătate ți-o dat Dumnezău și Măicuța Sfântă pă lumea asta și pă pământ*"[7] - sunt și ele replicate după o gândire a magicului, guvernată, în termeni definitiv consacrați de Frazer de către *similia similibus curantur*. Structural vorbind, întreg descântecul este clădit pe opoziția, pe de o parte, dintre *făcutul* ce conține în mod excepțional atributele *murdarului*, concretizat în *bube, fapt, vărsat* sau personificări malefice de fete (două, trei, nouă sau nouăzecișinouă), *iepe, făcătoare, moroaie, strigoaie* ori corespondenții lor masculini, care *se coc, se sparg, se lățesc, beau sângele, mănâncă carnea, provoacă ceasuri de moarte*, totul într-o atmosferă terifiantă, poluată, marcată de *urlete, nechezaturi, tropote, boscorodeli*, și *desfăcutul* magic, pe de altă parte, manifestat prin calități ale *curatului:* apă ne-ncepută, cărbuni, busuioc, ban de-argint, rugăciuni, apeluri la divinități, gesturi de întoarcere înapoi la originea lucrurilor, stoparea tuturor acțiunilor nefaste.

Primul element ce denotă clar, semantico-lexical, primordialitatea începutului este apa denumită aproape unanim *apă ne-nceputǎ*: "*apa în care coți îi bine s-o iei din apă urlătoare, ori apă de izvor. O iei dă trii uări dimineața, cu gura-n jos o iei. Apui duci atunci când iei apa on mnez dă pită și on bănuț, și zâci așa: Doamne Sfântă Mărie,*

Măicuță Sfântă,
Io mă rog ție,
Tu mi-ajută mie.
Că nu ieu apa asta de-aci,
Ci ieu leac la ....
Și-l plătesc cu pită și cu sare
Să-i deie Dumnezău on leac mare.
Îl plătesc cu pita lui Christos,
Să-i deie Dumnezău on leac frumos.

și țâpi banu și mnezu acolo dă unde-ai luat apa"[8].

[6] Marcel Mauss, Henri Hubert - *Teoria generală a magiei*, Iași, 1996, p.19.
[7] Inf. Ludovica Gui, Valcău - Sălaj.
[8] Inf. Susana Crăciun, Porț -Sălaj.

Următorul ingredient este cărbunele. "Simbol al focului ascuns și a energiei oculte"[9], cărbunele subsumează o forță materială și spirituală etern utilizată în magie, dar care trimite din nou spre o stare a începutului necondiționat: cărbunele este primul stadiu, cel de început, al focului purificator, unul dintre acei agenți capabili să purifice starea de boală, readucând anormalul în normalitate. În fine, al treilea element primordial, pământul, este prezent în două ipostaze: fierul și argintul. Dacă fierul este un metal profan (cuțitul sau foarfeca), din matricea lui de simboluri selectându-se în context calitatea dată de duritate și rezistență, transferate ideatic forței descântecului, argintul întruchipează prin excelență puritatea inițiatică, asociată "clarității conștiinței, sincerității intenției, loialității acțiunii"[10]. Forța lui este universal recunoscută, indiferent de forma sub care se află: "cu ban de-arjint, or cu inel, cu bumb dân ureche. Încunjuri îndărăpt buba, și zâci dă trii uări"[11]. Paradigma simbolică transfigurată de prezența celor trei elemente primordiale - apa, focul, pământul - fiecare dintre ele aflate în ipostaza de început al unei stări ce-i este caracteristică, glisează tot spre temporalitatea începutului, al instaurării unei lumi prin voința divinului. "Curatul început" al creștinismului se resemantizează așadar magic în funcție de palierele activate de praxisul ritual - terapeutic, dimensionând metaforic structura descântecului de boală pe axa *început / perturbare a stării de început*.

Începutul: starea de sănătate

Traseul spiralat al eternei căutări a începutului, cu replicarea periodică a facerii lumii prin voință dumnezeiască, provocată de acel segment al calendarului popular marcat de Crăciun și Anul Nou, dar și de dezideratul magic al descântătoarei de a întoarce sufletul și trupul bolnavului la starea neîntinată de început de creație, scoate la iveală o nostalgie organică a omului pentru un timp mitic, lipsit de alterări (păcate morale, într-un caz, îmbolnăviri fizice sau psihice, în celălalt caz). Calea este cea a *întoarcerii*

[9] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant - *Dicționar de simboluri*, București, 1995, vol.I. p.27.
[10] Idem, vol.II, p.140.

simbolice, valorizată pozitiv prin raportarea la intenția de a crea un cronotop primordial: "*iei on cățăl dă ai în mână și-l faci așe tăt roată pă la ureke, înapoi, tăt înapoi, pă la ureke, și zâci*"[12] spune scenariul unui *dăscântec dă ureke*, în speranța că agentul malefic va urma întocmai indicațiile magice ale psihoterapeutului popular iar bolnavul va atinge starea de sănătate "de dinainte". Spațiotemporalitatea închipuită prin performarea unui astfel de exercițiu reproduce întocmai tiparul unui început, de cele mai multe ori cu reflexe biblice, adică o secvență resimțită ca una *ab initio* prin prisma orizontului cultural popular:

"Acolo să umplu țarinile dă bucate
Și râturile dă flori,
Dân Paști până-n Rusalii"[13]
"... Maica Sfântă
Dân poarta raiului,
Da direapta tatălui"[14]
"Maica Sfântă făcere
O scară dă ceară
Jos la iel să coboară"[15]
"Să luă Dumnezău cu Sfântu Petru
Pă cale, pă cărare,
Până la podu cel mare"[16]
"În câmpia Ierusalimului,
Pă apa Iordanului"[17]

Remarcabil este și faptul că magia acestor începuturi nu este tangentă unui timp nedefinit, ce ar putea fi resimțit ca acultural, ci acelui timp primordial valorizat de creștinism, în care Dumnezeu și Sfântul Petru umblau pe pământ, iar Maica Domnului era mai aproape ca oricând de cei suferinzi[18].

---

[11] Inf. Gafia Băican, Pria - Sălaj, 011904, arhiva de folclor a Institutului de Etnografie și Folclor, Cluj Napoca.
[12] Inf. Marie Meseșan, Hida - Sălaj, 65 ani.
[13] Inf. Salvina Recean, Aghireș - Sălaj, 75 ani.
[14] Inf. Maria Huluban,, Marin - Sălaj, 78 ani.
[15] Inf. Gafia Băican,, 011902, Pria - Sălaj, arhiva de folclor a Institutului de Etnografie și Folclor, Cluj Napoca.
[16] Inf. Victorie Rocaș, Valea Hranei - Sălaj.
[17] Inf. Floare Țurcaș, Plesca - Sălaj, 86 ani.
[18] Dumitru Stăniloaie - *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Craiova, 1992, p. 107 - 109.

Ambientul creat de imaginea unor asemenea locuri este unul propice pentru vindecare, glisând, prin trimiteri de natură culturală, dinspre terapie spre psihoterapie, persistând în a activa deopotrivă resorturi magice și religioase, căci "imaginea sănătății desăvârșite este realizată prin comparare cu stadiul inițial al genezei"[19]. Valorizarea *începutului* continuă așadar, alăturând sugestiilor religioase și pe cele de factură magico-ritualică, sintetizând în paradigma *mereu curatului început* valori simbolice care jalonează spiritualitatea românească, conferindu-i unitate sistemică și reprezentări multidimensionale.

[19] Ovidiu Bârlea - *Folclorul românesc*, București, 1875, vol. II, p. 38.

II. Magie și religie: descântecul popular terapeutic

- un document sălăjean inedit de la 1930 -

Terapia magică, dincolo de oralitate sau scripturalitate

Succesiunea și simbioza culturii orale cu cea scrisă reclamă - oarecum aprioric - ca fiecare apropiere de un manuscris ori de o tipăritură veche, ca produse ale mediilor culturale folclorice, să radiografieze, înainte de un demers hermeneutic propiu-zis, raportul dintre cele două culturi, valorificând aspecte ce țin de filologie, arhivistică, istoria și teoria literaturii, lingvistică. Creația folclorică, având ca primă trăsătură *oralitatea*, reclamă acest gen de studiu interdisciplinar mai ales în momentul în care este imortalizată prin scriere și transmisă astfel, prin intermediul performerului, copistului, colportorului, tipografului, și, în fine, unei generații următoare de receptori, unii dintre ei chiar performeri virtuali. Beneficiind de o poziție solidă de pornire și de o viziune globală asupra culturii ca ansamblu de valori, privirile moderne asupra fenomenului oralității sugerează că scrierea și tipărirea textului folcloric nu știrbește nimic din valoarea lui intrinsecă: "un text, născut în condițiile depline ale oralității, deține o seamă de însușiri atât de caracteristice, încât transcrierea sa nu le poate în nici un fel modifica, și mai mult chiar, transcrierea unui text folcloric nu are nici o influență asupra vieții vii și proteice a respectivului text în mediile folclorice de unde a fost extras; într-adevăr, transcrierea nu anulează producerea la nesfârșit a textului în mediul său firesc de producere"[20].

[20] Adrian Fochi - *Estetica oralității*, București, 1980, p. 15.

Privind faptele din perspectiva evoluției istorice firești, este vizibilă necesitatea perenizării culturii orale prin scriere și tipărire, pentru că "fără ajutorul a ceva scris, creația nu ar dura decât prin consimțământul universal al celor care o păstrează"[21] . Această concluzie presupune însă că, dacă ineditul textului literar folcloric nu se pierde prin punerea lui în pagină, mecanismele de la polul producerii trebuie replicate și la polul receptării. Astfel că, filologic vorbind, cercetând traseul în diacronie al nivelelor comunicării, producere - transmitere - receptare, prin prisma modelelor culturale tradiționale, ordinea nivelelor pare a fi *oral - scris - oral*. Altfel spus, lecturarea și receptarea acestui gen de scriitură veche circumscriu din nou zona oralității, "ca formă de maximă socializare a modelelor literare scrise"[22]. Cercetarea impactului cărții asupra colectivității sugerează așadar că receptarea unui astfel de text, fie el și scris, păstrează acel spirit al oralității care marchează momentul producerii lui. Păstrând fundamental amprenta "zicerii", scriitura veche de sorginte folclorică, tipărită sau nu, "încă mai păstrează prestigiul mitului"[23] .

În ciuda circularității acestei teorii, se naște însă un set de întrebări colaterale: care este dinamica acelor texte resimțite de societatea tradițională ca texte ermetice, secrete, private -semne într-o ordine ritualizată, ale căror coduri de decriptare nu sunt accesibile decât celor chemați - odată cu scrierea și deci socializarea sau universalizarea lor? Mai rezistă eficiența lor? Mai e nevoie de performeri specializați sau pot fi ele apelate și performate de către orice profan?

Rugi pentru zile și descântece pentru cei bolnavi

Pornim de la situația *descântecelor populare terapeutice*, structuri magico-poetice tradiționale a căror praxis reclamă prezența unor persoane specializate - de obicei descântătoarele

[21] Constantin Brăiloiu - *Reflecții asupra creației muzicale colective*, în *Opere*, București, 1969, vol. II, p. 214 - 215.

[22] Doru Radosav - *Carte și societate în Nord - Vestul Transilvaniei (sec. XVII - XIX)*, Oradea, 1995.

[23] Gabriel Liiceanu - *Tragicul - o fenomenologie a limitei și a depășirii*, București, 1975, p. 18.

satului - și a căror transmitere se face numai prin "furtul" simbolic, deci "nu mecanic, vers cu vers, ci printr-o acțiune totalitară, prin înțelesul pe care îl conține"[24], însă fără știrea performerului, totul din teama magică de a nu cădea blestemul sau boala asupra celei care-l rostește înafara cadrului terapeutic.

Concretizând, luăm în discuție o tipăritură sălăjeană de la 1930, editată la Tipografia "Luceafărul" din Zalău, de 32 de pagini, format mic (14,5 x 10 cm), păstrată într-o formă relativ bună, din păcate însă fără partea de început (anexa II, pagina 348 - 355).

Tipăritura se intitulează *Ruga zilelor* și are ca autor pe Demetriu Neaga a Onii[25], *cantor econom în comuna Drighiu, plasa Șimleu Silvaniei, județul Sălaj*, așa cum aflăm din foaia de titlu. Cu un astfel de titlu și cu reproducerea unei icoane a Maicii Domnului cu pruncul în brațe pe copertă, lucrarea pare a fi o carte de rugăciuni. Conținutul său este însă mult mai variat; între aceleași coperți găsim patru variante de *rugi ale zilelor din săptămână*, dintre care două și prima parte a celei de-a treia lipsesc, cea de-a patra este însă integrală, un *Descântec de adus mana sau laptele la vaci, capre și la oi*, un *Descântec de diotet ori de potcă la vaci, capre și la oi*, un *Cuvânt de învățătură* și un *Vers la înmormântări*. Ultima pagină reproduce un portret al cantorului Neaga, iar coperta a-III-a prezintă un *Cuvânt al autorului*. În fine, coperta exterioară atrage atenția că au mai apărut de același autor și alte astfel de cărți de învățătură: *Sfârșitul Lumii, vorbirea lui Ioan Teologul cu Dumnezeu* (singura tipăritură din care au mai putut fi detectate câteva pagini într-o colecție particulară din Zalău, legate însă ulterior cu alte lucrări și deci greu de interpretat); *Ruga zilelor, rugăciuni evlavioase de cerere către Dumnezeu și Preasfânta Născătoare Maria; Ruga Maicei Sfinte, cărticică cuvioasă cuprinzând rugăciuni alese de toate zilele către Măicuța Sfântă; Vedenia Sufletului, cuprinzând munca păcătoșilor în Iad și*

[24] Gheorghe Pavelescu - *Magia la români*, București, 1998, p. 75.

[25] Autorul este reținut și de *Bibliografia românească modernă*, București, 1831 - 1918, București, 1989, vol III, p. 547 cu volumul "Ioan Teologul. Cărticică cuvioasă cuprinzând vorbirea Sfântului Ioan Teologul cu Dumnezeu despre sfârșitul lumii. Coreasă și amplificată de Dimitriu Neaga, cantor greco - catolic în Drighiu", și în *Tiparul sălăjean. File de istorie*, Zalău, 1980, p. 56, unde este remarcat printre cei care au lucrat la tipografia Victoria, ulterior Luceafărul.

înveselirea sufletelor celor drepți în Raiu; Înveselire, chiuituri și doine poporale ce se cânt la nunte și petreceri românești; Un trialog, piesă scurtă pentru școlarii de pe sate, pe ocazia înhierii anului școlar și *Descântece și vrăji, sau cea mai bună carte de farmece.*

Opinăm că lucrarea se prezintă sub forma unui miscelaneu[26] (termenul, atașat de obicei manuscriselur vechi poate fi extins, prin raportare la miscelanee speciale, de tipul Manuscrisului de la Ieud, și la tipărituri), sau, mai precis, sub forma unei culegeri miscelanee. Pentru că toate piesele din volum, *culese din popor*, cum ni se semnalează în foaia de titlu, sunt adunate și ordonate de același autor, lucru ce conferă într-o anumită măsură unitate internă lucrării, culegerea iese din sfera coligatului[27] (ce reunește mai multe lucrări cu caracter diferit), pretându-se mai degrabă la etichetarea de zbornic[28] sau culegere miscelanee.

În mediile folclorice, dincolo de rostirea ritualică - în momente bine determinate, de către performatori specializați și beneficiind de o anumită regie a zicerii (tonalitate mai joasă sau mai înaltă, cuvinte ininteligibile, secrete, cu sens ascuns, interjecții, ritm alert sau lent, secvențe rostite în șoaptă tocmai pentru a nu putea fi replicate de performeri nechemați sau neinițiaiți) - descântecul popular a circulat fie în formă manuscrisă, fie în formă tipărită, sub două forme: în cărți specializate de descântec sau de leac și în culegeri miscelanee.

La fel ca în cazul cărților de blestem, *cărțile de vrăji și de descântece* confereau o putere specială celor care le posedau: "în limba română au circulat multe asemenea cărți de vrăji și descântece, unele dintre ele provenind de la diferite societăți oculte, sau datorate unor șarlatani care doreau să speculeze naivitatea"[29]. Gorovei prezintă astfel de cărți, unele dintre ele conținând doar vrăji și faceri erotice, altele promovând descântece terapeutice. O eficiență și mai mare au adevăratele *răvașe pentru boală*, scrise și adresate chiar bolii, pentru a o determina să se retragă. Însă o circulație extrem de largă, după cum atestă sursele documentare,

[26] Virgil Olteanu - *Din istoria și arta cărții. Lexicon, vademecum pentru editori, ziariști, tipografi, bibliotecari, librari, documenmtariști, arhiviști, muzeografi, profesori și studenți*, București, 1992, p. 253.
[27] Idem, p. 89 - 90.
[28] Idem, p. 382.
[29] Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu - *Folclor literar românesc*, București, 1978, p.231.

o au descântecele terapeutice pentru oameni și animale în formula miscelaneelor sau a culegerilor miscelanee. Pentru a putea face o comparație cu conținutul culegerii lui Demetriu Neaga a Onii, apelăm la *Catalogul manuscriselor românești*[30], care oferă multe exemple de manuscrise - unele considerate miscelanee religioase, altele miscelanee de literatură populară - și unde, alături de rugăciuni bisericești și fragmente de literatură populară cu caracter moralizator, se pot citi descântece, vrăji, farmece sau leacuri magice pentru animale:

**miscelaneu, sec. XIX (început), 54 f; 19,5 x 12 cm*

Roata lui Solomon, Jocuri, Astronimie populară, Ceasuri bune și ceasuri rele, Descântece - Desfacere faptului ce ț-au făcut, să fie la dânsu-, Molitvă pentru vite, Jocuri distractive, Rățături pentru doftorii sau descântece, Calendar[31].

**miscelaneu, 1781, 114 f; 21,5 x 17,5 cm*

Alexandrie, Omilii, Descântec pentru un om care are fapt și vrea să desfacă aceasta, să citească când a fi luna noao, de trei ori, cu fața la pământ, sara[32].

**miscelaneu, 1820, 47 f; 18,5 x 11 cm*

Întrebări și răspunsuri biblice, Preziceri, Zece porunci ale lui Dumnezău, Zile bune și zile rele, Povești monahale, Rețete medicale, Versuri cu conținut religios, Cântări bisericești, Descântece, Pricesnele peste săptămână, Descântec de friguri[33].

**miscelaneu de literatură populară, 1795 - 1798, 27 f; 16,5 x 11 cm*

Descoperirea celor 12 vineri, Descântec, Zile bune și zile rele, Cântece de stea[34].

"Însăși modalitatea de alcătuire a miscelaneelor dezvăluie presiunea unei mentalități ce stă sub semnul oralității: sunt reținute fragmente ce interesează mai mult, fără ca cineva să-și pună problema autorului sau a textului de bază... Din lucrările cunoscute prin scris, știutorii de carte alegeau mai ales pe acelea ce își găsesc corespondentul în temele și motivele de circulație orală"[35]. Faptul

[30] Gabriel Ștrempel - *Catalogul manuscriselor românești*, București, 1987.
[31] Idem, vol. I, p. 229.
[32] Idem, vol. I, p. 279.
[33] Idem, vol. I, p. 352.
[34] Idem, vol. III, p. 61.
[35] C. Velculescu - *Cărți populare și cultură românească*, București, 1984, p.56.

că descântecele sunt resimțite de comunitatea arhetipală ca secvențe ritualice ezoterice, transmise de la o generație la alta sau de la maestru la discipol doar în anumite condiții și numai în cercuri închise, conduce, desigur, la un anume conservatorism, favorizat mult și de oralitatea reclamată prin excelență de textul magico-ritualic. Totuși, rafinamentul și hermetismul descântecului este păstrat *in nucce* și prin scriitura și tipăritura magică, așa cum se poate deduce din marea frecvență cu care găsim astfel de practici magice redactate în lucrările miscelanee.

Un posibil răspuns afirmativ la întrebările legate de păstrarea eficienței descântecului popular curativ ar trebui să aibă în vedere două ipostaze ale acestuia: mai întâi credințele proferate de magia scrisurilor (manuscrise și cărți) și a înscrisurilor (răvașe), iar apoi alăturarea deloc întâmplătoare și includerea organică a textelor teurgice în corpusurile de texte cu caracter religios și de practică liturgică.

Magia scrisurilor și înscrisurilor

Luăm în discuție prima ipostază. Mentalitatea magică, așa cum o văd Blaga, Pavelescu și alți cercetători ai fenomenului magic - modalitate de percepere și asumare a lumii - oferă societății arhaice soluții de rezolvare parțială sau definitivă a multora dintre problemele care perturbă un dezirabil *status quo* liniștit și liniștitor. Manifestările maleficului în viața cotidiană (blestemele, bolile sau chiar moartea) însă pot fi prevenite sau remediate prin acțiuni legiferate la nivelul cutumei culturale; acțiunile produse magic pot fi tot magic desfăcute: sănătatea perturbată de o maledicție, de exemplu, poate fi recuperată tot magic, printr-o incantație ritualică cu caracter apotropaic, protector sau profilactic, iar acest sistem de reprezentări mentale colective privind perechea *sănătate / boală* fundamentează un întreg set de concepte terapeutice specifice. O bună parte dintre aceste concepte ce ar putea fundamenta o antropologie a sănătății, devin operabile odată cu împământenirea credinței în forța cuvântului, dincolo de forma de reprezentare a acestuia, scrisă sau verbală. Poziționându-ne în sfera incantației terapeutice populare (parte a schemei unui ritual mult mai complex, ce include și elemente de praxis concret, adiacent unei recuzite

specifice și unor ingrediente speciale), deci în acea manifestare spirituală care exploatează puterea interioară a cuvântului până la fetișizarea lui, aderăm la concluzia că "mediile orale operează un transfer al încărcăturii simbolice și magice de la cuvântul rostit la cuvântul scris. Presupusa, misterioasa eficacitate a cuvântului rostit se extinde și asupra realizării lui grafice, cu atât mai mult cu cât aceasta necesita o știință și o tehnică pe care puțini oameni o stăpâneau''[36].

Utilizarea magică a cuvântului, scris sau tipărit, transcende așadar paradigma "clasică" a comunicării, activând resorturi secrete și forțe latente care nu numai că pot învinge răul într-o confruntare directă, dar avantajează net pe cel care le posedă: îl ferește preventiv de manifestarea difuză a maleficului, deci de orice intruziune care i-ar putea aduce necazuri (fapt extrem de important într-o societate în care metodele științei și tehnicii, nefiind cunoscute, nu există deloc posibilitatea de a preveni ori remedia parțial astfel de provocări) și, în cazuri extreme, când răul se produce totuși, îl pune fața-n față cu agentul malefic în mod direct, neintermediat, mijlocit doar de cuvântul în sine. Cuvântul scris nu se mai limitează, deci, doar la a înmagazina informație și de a o transmite, ci devine dintr-o dată un scut magic protector, eficient, care activează mecanisme de apărare pentru cel care știe să-l manipuleze. Pe aceste circuite mentale se bazează utilizarea apotropaică a scrierilor cu caracter religios în tradiția populară românească, uneori sub formă de amulete religioase, alteori sub forma cărților de rugăciuni. Probabil cea mai largă întrebuințare o are cărticica *Visul Maicii Domnului*, un fragment din scrierea apocrifă *Adormirea Maicii Domnului,* care ajuta femeile la naștere și le dădea putere, ferea nou-născuții de rele și conferea sănătate celui care o purta ca la sân sau în buzunar. Ulterior, puterea intrinsecă a acestei cărți s-a extins la toate cărțile de rugăciuni, astfel că mai auzim și acum că e bine ca "tătdeauna să pui o carte dă rugăciuni și un fir dă busuioc su pernă la pruncii mici, când dorm, că cărțulia aceie îi sfântă și-i apără dă tăte relele"[37]. Remarcabil este faptul că această credință nețărmurită în puterea cărților de rugăciuni-amulete s-a conservat până în contemporaneitate: bisericile și mănăstirile

[36] Alexandru Ofrim - *Protecție și vindecare - magia scrisului și a cărții*, în Revista de Etnografie și Folclor, tom 43, nr 1-2/1998, p. 44.
[37] Inf. Maria Rad, Fizeș - Sălaj.

din Ardeal pun la dispoziția credincioșilor, pentru cumpărare, tipărituri de dimensiuni foarte mici, ușor de purtat în buzunare, în sân sau în coperta de la buletin.

De o utilizare largă în mediile tradiționale se bucurau și *cărțile de samcă. Cărțile de samcă* și *răvașele de leac* erau purtate la gât, erau păstrate în încăperea în care se locuia sau erau puse în leagănul copilului mic. Ele o îndepărtau pe Samca sau pe Avestița, aripa Satanei, de lângă cel care se afla în proximitatea acestor înscrisuri. Informațiile oferite de referințele bibliografice[38] ne fac să credem că apelul la textele ritualice scrise, deși mai rar, din motive obiective - nu toți membrii știau să scrie, și, de altfel, se apela la persoane specializate, la scriitorii de samcă, destul de greu de găsit - erau de fapt o formă superioară de utilizare a descântecului terapeutic. Unele răvașe și cărți apelau la un limbaj ermetic, hătărâtor în anihilarea maleficului, ca de exemplu formulele cu "sator", cu "abracadabra", cu cuvinte fără un înțeles anume sau secvențe biblice. Altele, și acestea ne-au reținut în mod special atenția, sunt pur și simplu transcrieri ale unui text de descântec, în formula în care el era rostit și în varianta orală. Așa sunt câteva dintre descântecele citate și sub formă scrisă de Candrea:

"*Maica Sfântă Domnului îi zicea:*
Nu plânge (cutare)
Nu te văieta,
La (cutare) să te duci,
Brânca să ți-o scrie,
Cu mâinile la spate,
Cu 44 de cruci să o încrucișeze,
Și pe 99 de răvașe s-o scrie"[39] sau practica magică complexă surprinsă de Ștefania Cristescu[40] la Cornova, unde, dacă descântecul rostit nu avea efectul dorit, se trecea la "facerea

[38] I. A. Candrea - *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică,* Iași, 1999; Simion Florea Marian - *Nașterea la români*, București, 1995; Elena Sevastos - *Literatura populară română,* București, 1990; Grigore Grigoriu Rigo - *Medicina poporului* în Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Literare, seria II, tom XXX (1907 - 1908), București, 1908.

[39] I. A. Candrea - *op. cit.*, p. 422.

[40] Ștefania Cristescu - *Practica magică a descântatului de strâns în satul Cornova*, în Arhiva pentru Știință și Reformă Socială, an X (1932), nr 1-4, p.371 - 380.

cărticelei". În cele mai multe cazuri ale practicii scrierii descântecelor terapeutice pe bucăți de hârtie, acestea se lipeau și se apăsau pe locul bolnav, într-un efort conjugat de terapie magică nu numai prin incantația benefică, ci și prin contactul nemijlocit al zonei vătămate cu cuvântul materializat prin scris. Răvașul se lipește de corpul bolnavului cu apă, cu mălai înmuiat, cu miere amestecată cu ardei și piper, cu salivă, cu rachiu (unele ingrediente par a avea efecte calmante sau dezinfectante, într-un efort de coroborare a magiei cu medicina empirică și cu etnoiatria)[41], dar, uneori lipirea se realizează chiar cu cerneala încă umedă: "hârtia cu cerneală neuscată bine se aplică pe umflătură"[42]; recuzita din actele de magie terapeutică se îmbogățește așadar cu încă un ingredient, specific formei scrise a textului, cerneala, și care pare a se conjuga cu apa ne-nceputä din scenariul ritualic al zicerii descântecului. Mergând și mai în profunzime, remarcăm încă o analogie dintre cele două scenarii: "Când hârtia se dezlipește și cade de pe brâncă, se arde, iar cenușa ei se pune într-un pahar cu apă și se dă bolnavului s-o bea"[43]. Tot scenariul magic al performării ritualice a descântecului de boală este reiterat aici, la nivelul ocurenței celor trei perechi de termeni cvasi-echivalenți, care relaționează semantic ambele variante de descântare, orală și scrisă:

a) apa ne-neceputä / cerneala și apa din pahar
b) focul din care se iau cărbunii / focul care arde hârtia
c) cărbunii care se sting în apă / cenușa obținută din arderea hârtiei, care se pune în apă.

Asumarea acestor tipuri congruente de performare a unui ritual teurgic în ordinea mentalității magice sugerează nu numai o deschidere notabilă a insului societății arhaice la tot ce înseamnă remediu terapeutic, dar și o completă asimilare a scrisului în aceeași ordine a magicului. "Deoarece vindecarea nu s-a putut obține prin incantația orală, toată nădejdea este pusă în eficacitatea magică sporită a cuvântului scris. Avantajul acestuia este că materializează vorbirea. Semnele grafice reprezentând cuvintele, transpuse pe un suport material (hârtia), pot fi păstrate în proximitatea corpului, pot fi atinse, reprezintă o speranță tangibilă. Este inevitabil deci

41 Textele citate de I. A. Candrea - *op. cit.*, p. 418 - 425.
42 Textul citat de I. A. Candrea - *op. cit.*, p. 420.
43 Textul citat de I. A. Candrea - *op. cit.* p. 422.

ca formulele scrise să dețină o forță magică mult mai mare decât formulele orale[44]. Această subsumare a magiei cărții și a scrisului circuitelor cutumiare ale magiei benefice a fost condiționată de un set de reprezentări la nivelul mentalului colectiv, care a favorizat transgresarea puterii - acceptată deja - a cuvântului rostit peste valențele cuvântului scris ori tipărit, incluzându-l astfel și pe acesta între modalitățile magico-ritualice de menținere a echilibrului formal dintre organismul uman și universul exterior. Scrierea și tipărirea textelor poetico-ritualice menite să conserve sau să aducă mana și sănătatea, publicate în culegerea cantorului sălăjean, departe de a diminua eficacitatea descântecelor, sugerează augumentarea forței de echilibrare a acestora, nu numai prin valoarea intrinsecă a scriiturii, ci și prin conservarea și transmiterea în spațiu și timp a mesajului magic.

Nivelul zero: descântecul terapeutic, la mijloc de religie și magie

Însemnări prețioase pe tipăriturile vechi ne fac însă să acordăm o mare atenție și *contextului* publicării descântecelor terapeutice - deci a doua ipostază pe care o consideram, încă de la început, esențială, prin autoritatea pe care o impune, ipostază fundamentată mentalitar, credem, tocmai pentru a transcende efectul magic al descântecului curativ și asupra tipăriturii - atunci când ele nu constituie singure obiectul unei tipărituri speciale: cu predilecție culegerile cu caracter religios, unde descântecul de boală stă alături de molitve, de rugăciuni pentru ocrotirea holdelor, de colinde sau de versuri la mort. Mai mult, unele tipărituri conținând texte de factură magică sunt prezentate ca și cum ar proveni direct din mâna unor sfinți ai bisericii (mai ales Cosma, Damian, Damaschin, Haralambie) care se știe că au avut mari veleități de vindecători, iar acest fapt nu face decât să sporească prestigiul ritualului magic, pus astfel în directă contingență chiar cu esențele sacrale personalizate.. Un exemplu edificator ne este oferit de *Cartea de desfăcut farmece*, publicată la tipografia Closius din

[44] Alexandru Ofrim - *op. cit.*, p. 52.

Sibiu, în 1867, care are, în final, următoarea mențiune: "Aceste sinte rugăciuni de desfăcut de farmec s-au găsit la mănăstirea Kif întru o carte la finitul ei, scrisă de sfântul Damaschin, și până acum n-au fost tipărită, ci s-au aflat numai în scris"[45]. La fel sunt văzute avantajele "tehnologiei scripturale" în psihoterapia populară și în observațiile Ștefaniei Cristescu: "Dacă în Cornova cărticica se bucură încă de interesul sătenilor, este pentru că, probabil, convine mentalității religioase (...). Descântatul cu ajutorul descântecului (...) e o tehnică mult mai simplă, lipsită de solemnitatea aproape religioasă a cărticelei, care păstrează încă miros de tămâie și mătănii"[46]; tămâia și mătăniile vin să se alăture apei ne-ncepute și cărbunilor, pentru a extinde cadrul de performare al descântatului terapeutic și pentru a facilita proiecția în mental a unor imagini asociate sincretismelor magico-religioase.

O discuție despre contextul publicării unor descântece terapeutice, adică între aceleași coperți cu rugăciunile propovăduite de rânduiala bisericească, discuție pretextată chiar de tipăritura sălăjeană de la începutul secolului pe care o luam în discuție, presupune o deschidere a abordării subiectului către o paradigmă mult mai largă, cea a suprapunerii elementelor creștine peste cadrele de gândire și de performare ale unor ritualuri precreștine, sintetizând acea trăire a spiritului care este denumită de obicei prin eliadescul "creștinism cosmic". Iar contextualizarea descântecului nu oriunde, ci cu predilecție în culegerile de texte religioase, oferă persepective noi de evaluare ale creștinismului popular, așa cum a fost el resimțit de mentalitatea tradițională a spațiului românesc, acolo unde biserica, mai tolerantă, a permis numeroase puncte de contact între magie și religie, ca în cazul descântatului curativ: performeri (și descântătoare, dar și preoți), recuzită (și mătura, dar și crucea), ingrediente (și usturoiul, dar și tămâia), proiecții imaginare (și strigoi, dar și sfinți taumaturgi), formule poetice (și blesteme, dar și rugăciuni). Invers, aceste puncte de contact, analizate coerent și integrate într-o viziune sistemică, pot sugera noi valențe interpretative pentru descântecul terapeutic, tangent atât la sfera magiei, cât și la cea a religiei.

Se cuvine să reliefăm, așa cum o fac numeroase studii de etnologie sau antropologie culturală, vechiul tandem al *magiei* cu

[45] Artur Gorovei - *Descântecele românilor*, București, 1931, p.199.
[46] Ștefania Cristescu - *op. cit.*, p.375.

religia, fondul originar al manifestărilor spirituale în societatea arhetipală. Iar în acest conglomerat spiritual magico-religios - căci "magia conține un ansamblu de practici comparabile cu cele din religie"[47] - descântecul popular terapeutic poate juca rolul unui *nivel zero*, confluența simbolică a abscisei cu ordonata, adică intersecția a două modalități de asumare a lumii și a sinelui. Marele privilegiu al acestui product al spiritualității populare care este descântecul, analizat în mediul său de referință, adică societatea tradițională, este acela că el își păstrează caracterul taumaturgic indiferent de unghiul din care este privit: cel al religiei sau cel al magiei. De altfel, "le travail symbolique des rites (paroles, gèstes et manipulations d' objects) oscile entre l'injonction et la prière, et la ligne de partage entre la magie et la réligion est souvent indecise. Ces deux poles determinent un champ continu"[48], iar descântatul magico - medical, fie că se performează în urma "furtului" aureolat de tradiție, fie că devine act în urma letrizării lui, glisează mereu religiosul către magic, nu diluând puterea cuvântului și forța sa vindecătoare, ci, din contră, augumentând-o.

Analizând retorica sentimentului religios pe care se fundamentează formele de exteriorizare ale pietății populare individuale și colective, putem plasa descântecul curativ, într-un spațiu românesc al religiozității, undeva către liziera acestui sentiment: "descântecele, ca practici magice, completează repertoriul de sensibilitate și credințe de la marginea sentimentului religios", mediind între magie și religie, dar și între biserică și medicină[49]. Acest loc este configurat și de credința în puterea cuvântului, proprie atât magiei, cât și religiei, mai ales atunci când este vorba de cuvinte rostite cu credința în Dumnezeu "cuvântul bun este însoțit de lumina feței celui ce-l rostește și umple de lumină pe cel căruia i se adresează, mai ales când el vine din răspunderea față de Dumnezeu, cu convingerea celui ce-l rostește că e spus în numele Domnului"[50].

Nimic nu pare a fi mai profitabil deci decât o relaționare a magiei cu religia, o punere în ecuație al cărei pretext să fie

[47] Marcel Mauss, Hensr Hubert -*op. cit.*, Iași 1996, p. 186.
[48] Luc de Heusch - *Pouvoir de la sorcellerie, sorcellerie de la pouvoir*, în Magie, sorcellerie, parapsichologie, Bruxelles, 1994, p. 136.
[49] Doru Radosav - *Sentimentul religios la români*, Cluj Napoca, 1997, p.322.
[50] Dumitru Stăniloaie - *op. cit.*, p.125.

descântecul tradițional de boală, manifestare intrinsecă magicului, dar receptată, așa cum arată și documentul de început de secol din arhivele sălăjene, în ordinea religiosului, mai ales că, "atât magia, cât și religia, sunt bazate strict pe tradiția mitologică și de asemenea ambele respiră atmosfera miraculosului, într-o constantă revelare a puterii lor de a mânui minunile" [51].

Istoria incantației ritualice cu rol profilactic și vindecător, ca istorie a unei specii folclorice, denotă clar existența unui moment de contagiune cu reprezentări ale vieții religioase[52]. "Descântecele își au originea în cultura primitivă și mai ales în manifestările ei care țin de gândirea magică orientată spre scopuri utilitare exprese. Atât în poezia cât și în practica descântecului predomină factori care vorbesc despre străvechi credințe magice, despre încercările omului de a supune forțele naturii prin puterea cuvântului și a gestului, cu ajutorul unor elemente al căror efect real a fost descoperit după îndelungi practici. Mai târziu, peste acest strat primar s-au suprapus credințele superstițioase în duhuri și sfinți, derivate din mitologia creștină"[53].

Vechile scrieri platoniciene, precum și studiile de istoria religiilor, scot la iveală preocupări neîndoielnice ale dacilor în domeniul medicinei magice (dacii știau că "trebuie mai întâi să tămăduim izvorul răului, ca să se poată bucura de sănătate capul și tot restul trupului ... sufletul se vindecă cu descântece"[54]); mai mult însă, manifestările teurgice erau părți constitutive ale cultului pentru Zamolxis, pentru că religia lui Zamolxis însemna nu numai escatologie și credință în nemurire, ci și ascetism, teurgie, terapeutică[55], iar preoții traci propovăduiau nu doar credința în zeu, ci erau și medici, (sau, mai bine zis, psihoterapeuți, atunci când asociau sufletul cu trupul, într-un întreg indisolubil, astfel că vindecarea trebuia să țintească ambele părți ale întregului pentru ca actul magico-terapeutic să fie eficient).

[51] Bronislaw Malinowski - *Magie, știință și religie*, Iași, 1993, p. 141.
[52] De altfel, întrega teorie a magiei construită de sociologia franceză diferențiază și suprapune succesiv magia peste religie, le aseamănă și le separă, sugerând tocmai înrudirea lor , chiar imposibilitatea de a o analiza pe una fără cealaltă (Marcel Mauss, Henri Hubert - *Teoria generală a magiei*, Iași 1996).
[53] Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu -*op. cit.*, București, 1978, p. 229.
[54] Platon - *Charmide*, în Izvoare privind istoria României, I, 1984, p.101.
[55] Mircea Eliade - *De la Zalmoxis la Genghis Han*, București, 1980, p. 80 *și Istoria credințelor și ideilor religioase*, București, 1991, vol. II, p. 162 - 166.

Lumea rurală a fost dominată multă vreme de o religie populară care îi furniza insului o anume sensibilitate, care îi conferea sprijin moral într-o lume dominată deseori de forțe copleșitoare. Aceeași sensibilitate religioasă făcea ca lumea rurală "să fie în același timp dominată de credulitate și naivitate, să accepte cu ușurință prezența supranaturalului în toate momentele vieții sale și să creadă cu tărie în puterea vindecătoare a rugăciunii și a exorcismului, ca și în viitorul prefigurat de sorți și ghicitori"[56]. Într-un remarcabil studiu de istoria mentalităților, Toader Nicoară face o diferență realistă între religia prescrisă și religia trăită în satul românesc al secolelor XVIII - XIX, susținând ideea că religia trăită, religia mediilor populare, se situa undeva "la limita dintre ortodoxie și superstiție"[57]. Practicile și procedeele extraordinare, apelate pentru rezolvarea unor cazuri - limită, erau circumscrise religiosului, dar erau puse în act prin apelul la praxisul magic ("deși se află la marginea canonicului, ele nu pot fi considerate ca abateri de la dogmă"[58]). Fie că erau acte de teurgie - descântece sau remedii terapeutice magice - fie că erau maledicții - blesteme, afurisenii, jurăminte - aceste practici fixate cutumiar reprezentau forme ale pietății populare, modalități de raportare a profanului la sacru, posibilități de rezolvare excepțională a unor dezechilibre ivite în bunul mers al lucrurilor.

"Și când faci un descântec poți schimba lucrurile, ca atunci când te rogi" îi spune un bătrân lui Ernest Bernea, "deschizând orizonturi noi asupra fenomenologiei spiritului și raporturilor dintre obiect și subiect"[59]. Este știut faptul că în contextul istorico-cultural al ființării societăților tradiționale, cei care asigurau punerea în concret a relației carte - comunitate erau preoții, diecii (cantorii) - învățători și țăranii mai luminați. În această categorie se găsește și Dimitriu Neaga a Onii, *cantor - econom la biserica catolică din Drighiu*, care nu ezită să pună pe hârtie, împreună, cele mai reprezentative - și, probabil, și cele mai cerute de cititori - manifestări spirituale ale omului simplu, adică rugăciuni pentru fiecare zi din săptămână și descântece de mană la animale, texte absolut indispensabile într-o ordine a integrării într-un cotidian

[56] Toader Nicoară - *Transilvania la începuturile epocii moderne (1680 - 1800). Societate rurală și mentalități colective,* Cluj, 1997, p. 86.
[57] Toader Nicoară - *op. cit.*, p. 88.
[58] Toader Nicoară - *op. cit.*, p. 120.
[59] Ernest Bernea - *op. cit.*, București, 1997, p. 248.

dominat de religios și magic. Ne raportăm din nou la textul miscelaneului sălăjean, a cărui primă secțiune este ocupată de rugăciuni pentru fiecare zi. "Rugăciunile aferente succesiunii zilelor sunt inspirate de temele săptămânii liturgice: luni este ziua cinstirii și rugăciunii dedicate îngerilor intercesori, marți este rugăciunea și cinstirea vechilor sfinți, și, în special, a lui Ioan Botezătorul, miercurea este dedicată Sfintei Cruci, joia se face rugăciunea și cinstirea Sfinților Apostoli, vinerea se cinstește Sfânta Cruce și Sfintele Patimi al Mântuitorului, sâmbăta este ziua cinstirii și rugăciunii dedicate Maicii Domnului, sfinților mărturisitori și mucenici. Succesiunea rugăciunilor reconstituie un ciclu al pietății, reperat în datele esențiale ale vieții și istoriei creștine, încorporate în Noul Testament. Ele transpun teme și motive care concentrează, deopotrivă, etape și momente ale istoriei mântuirii'[60]; dincolo de această învățătură preoțească, merită să punem în valoare faptul că cele mai multe dintre descântecele de vindecare cheamă în ajutor exact acele prezențe sacrale care constituie subiectul de închinăciune al rugăciunilor pentru fiecare zi: Mântuitorul, Maica Domnului, Ioan Botezătorul, Sfinții ocrotitori sau Sfânta Cruce. De altfel, "boala trebuie să fie un prilej de meditație, autojudecată, sondare a propriei ființe, a obiceiurilor, a greșelilor biologice, morale, spirituale (...). Prin credința în Sfânta treime, orice boală poate fi învinsă"[61]

Cărțile de descântece și rugăciuni, la fel ca și cărțile de blesteme, se găseau mai ales în posesia preoților sau a altor personaje din ierarhia bisericească, care le și propovăduiau, cea mai mare parte dintre ei fiind și mentori spirituali sau chiar învățători ai satului; acest lucru nu conferea numai o autoritate deosebită fețelor bisericești care le foloseau și le transmiteau generației următoare de clerici, dar dădeau și dimensiunea intruziunii magicului în formația sacerdotală din perioada arhaică a satului românesc. Pornind de la aspectele istorice, se poate acredita ideea că mentalitatea magică a omului comunității folclorice convine mult acestuia și oferă căi de rezolvare într-o societate confruntată cu o realitate dură, în care singurele posibilități de ieșire la liman par a fi oferite de apelul la practici extraordinare.

[60] Doru Radosav - *op. cit* ., p. 101.

[61] Dr. Pavel Chirilă, Pr. Mihai Valica - *Meditație la medicina biblică*, București, 1992, p. 319.

În plus, nenumăratele enclave magice în substanța religiosului trăit cotidian oferă imaginea unei biserici încă insuficient organizate (mai ales în pragul epocii moderne), care, nereușind să impună o disciplină clară, lasă posibilitatea clerului său de a recurge frecvent la practici magico-ritualice. Ne îndeamnă spre o concluzie constatările cercetărilor istoriografiei moderne: "viața religioasă a maselor de credincioși se desfășoară într-un univers al magiei. Toate riturile și practicile descrise de preoții secolelor XVII - XVIII atestă omniprezența la țară a unei mentalități animiste care acoperă și dă o notă specifică vieții religioase. Incantații, rituri, formule magice, etc, în stare pură sau îmbrăcate sub o haină religioasă sunt dovezi ale supraviețuirii unei religii primitive, agresate, în care ierburile, fântânile miraculoase, formulele magice joacă un rol chiar mai important decât sfintele taine. (...). Între preot și magician nu există în lumea rurală o mare deosebire, frontiera este greu de trasat"[62].

Gândindu-ne la documentele de arhivă, observăm că cei mai mulți dintre preoți nu numai că acceptă mentalitatea profund magică a societăților tradiționale, ci chiar se apropie, într-adevăr, de aura magicianului. Fețele bisericești au deseori atribuții de magicieni, acționând undeva la limita licitului cu ilicitul, descântând sau exorcizând răul și bolile sau rostind rugăciuni și formule speciale de invocație a sfinților protectori și Maicii Domnului. Discutând, la sfârșitul secolului trecut, despre o anume indulgență a bisericii față de descântecul terapeutic, Canianu face trimiteri la același manuscris de la Sibiu, despre care vorbeam anterior: "afară de descântecul propriu zis, anonimul autor mai anină la cap și la coadă niște rugăciuni bisericești și psalmi. Biserica creștină, consecință poveței Marelui Apostol de a se face tuturor toate, când a învins și s-a întronat pe ruinele păgânismului, a menajat multe din resturile acestuia, și astfel se explică indulgența bisericii pentru descântece, încât le găsim combinate în unele rugăciuni, lăsate de unii părinți; și chiar în rugăciuni pe care preotul zilnic le adresează către Dumnezeu la patul bolnavului, pentru însănătoșirea lui, se găsesc denumiri de boale împrumutate tot din medicina empirică"[63]. Melanjul dintre rugăciune, descântec și medicina magică este

[62] Toader Nicoară - *op. cit.*, p. 133.
[63] Mihai Canianu - *Studii și culegeri de folclor românesc*. Ediție îngrijită de Alexandru Dobre și Mihail M. Robea, București, 1999, p. 185.

perceput așadar ca ceva natural, ca o revelare firească a ceea ce înseamnă viața spirituală a societății tradiționale în ansamblu și a membrilor ei cei mai implicați în praxisul magico-religios.

Acceptând diferențierea fundamentată istoric dintre magia albă (teurgia) și magia neagră (goetia), religia creștină a condamnat vehement doar magia demonică, îngăduind teurgia, mai ales în condițiile generale în care Biserica ortodoxă s-a arătat a fi mai tolerantă față de tradițiile precreștine. Plecând de la exemplul biblic al regelui Solomon - care nu numai că putea porunci unor armate întregi de apariții miraculoase dar deținea și multe secrete ale vindecării cu plante miraculoase, și care profera deci un soi de practică magică acceptată de voia lui Dumnezeu - precum și de la pildele date muritorilor de către sfinții - vindecători, mulți dintre slujitorii altarului au acceptat ideea de a contracara puterile ascunse ale răului nu doar prin rugăciuni, ci și prin cultivarea unor puteri oculte. S-a construit astfel o puternică tradiție mitologică precreștină cu reflexe până spre mijlocul secolului nostru, care a condus la transformarea multor preoți în tămăduitori miraculoși sau în exorciști recunoscuți[64], facilitând astfel ieșirile la suprafață ale magiei în viața religioasă.

Un act de mediere culturală: descântatul

Sincretismul magico-religios rezidă așadar în manifestări ce se relevă la o analiză stratigrafică a pietății populare: apropieri ale profilelor actanților, mesaje și finalități congruente, texte încorporate împreună în aceeași formulă editorială; într-un asemenea climat simbiotic, alăturarea descântec - rugăciune trece drept încă un caz particular al interferențelor magico-religioase specifice culturii folclorice. Atât dubla ipostază a performatorului

[64] Un preot care "îndeplinește funcții vrăjitorești, (...) la care aleargă oamenii din cele mai îndepărtate locuri pentru vindecarea bolilor incurabile sau pentru desfacerea anumitor vrăji" este popa din Lunca, pomenit de Gh. Pavelescu Gh. Pavelescu (*Magia la români*, București, 1998, p. 49). Alte exemple ne sunt oferite de Gorovei. Cert este că practicile adiacente exorcismului erau la un moment dat atât de frecvente în Transilvania, încât ele atrag atenția autorităților, la fel ca și interesul cercetătorilor (B. P. Hașdeu - *Cuvente den bătrâni*, București, 1984, p. 143 - 144).

/ practicianului, sau, în cazul tipăriturilor, autorului / culegătorului, de magician și fața bisericească (preotul sau deținătorul unui rol însemnat în ierarhia bisericească - cantorul econom Dimitriu Neaga a Onii, în cazul nostru), cât și poziția de proximitate a textului magico-tradițional față de textul cultic-religios (în culegere miscelanee, pentru situația luată în discuție), nu face decât să recunoască compatibilitatea celor două concepții despre felul în care se poate realiza medierea relațiilor dintre omul bolnav și Dumnezeu, tămăduitorul tuturor sufletelor. În plus, contextul reliefării celor două limbaje conferă prestigiu structurii tradiționale magico-ritualice a descântecului popular terapeutic, care este văzut în mentalitatea comunitară ca "o rugăciune populară", a cărei eficiență terapeutică și psihoterapeutică nu se diminuează prin replicarea tipografică a textului, ci, din contră, intră definitiv în memoria culturală a spațiului tradițional.

III. Mana animalelor: *"Io cer untișoru / Și groștioru / Și mana / Și hărana"*

Vaci mănoase, lapte mănos...

Tradiția locală, păstrată în memoria colectivă a zonei, dar și documente istorice incontestabile, arată că principalele ocupații ale locuitorilor satelor din Ardeal erau agricultura și creșterea animalelor. Animalele - în special vite și oi - crescute la întretăierea văilor largi cu povârnișurile domoale ce configurează relieful regiunii de la poalele munților Meseș, asigurau locuitorilor nu numai forța de tracțiune, ci și o importantă sursă de hrană și îmbrăcăminte. În aceste condiții, atenția cu totul specială de care se bucurau animalele în zonă este de înțeles, iar de aici - o multitudine de credințe și de practici legate de creșterea animalelor, de pășunat, de iernat, de mană, de înmulțit, de noroc la animale, multe dintre ele obiceiuri populare vechi, cu o componentă magico-rituală, performate cotidian sau doar la anumite sărbători.

În spațiul satului arhaic, venitul țăranului era indisolubil legat de numărul animalelor, și în special al vitelor - pentru că acestea, conform documentelor de arhivă, "dețineau o pondere deosebită în economia regiunii"[65] - sau, mai precis, de cantitatea de bunuri agricole consumabile sau comerciabile furnizate de animalele aflate în proprietate. O mare parte a atenției țăranului era astfel canalizată către păstrarea stării de sănătate a cornutelor și a asigurării unei reproducții animaliere bine calculate. Aceste deziderate erau realizabile în lumea satului prin două procedee: fie prin apelul la

[65] Ioan Augustin Goia - *Zona etnografică Meseș*, București, 1982, p. 43.

"felcerul satului", (ulterior la veterinar), care avea în "potică" leacuri pentru boli de tot felul, fie prin apelul la remedii magice, transmise pe cale orală, dintr- un fond arhaic de cunoștințe, intrate deja în zestrea culturală a comunității sătești. Familiarizat cu modul de organizare magică a realității imediate, propriu gândirii magice a omului din societatea tradițională, percepând multe dintre stările de alterare ale sănătății membrilor familiei sau animalelor ca *faceri* magice, omul satului arhaic apela cu multă ușurință la remedii magice, verificate în istoria societară. Apelul la apanajele medicinei moderne se consuma mult mai rar, nu numai din motive financiare, dar și datorită unui anume conservatorism, a unei anumite rezerve față de progresele științei. În satele ardelenești, animalele din *ocol* sunt atât de mult alăturate condiției umane, încât se spune și acum că țăranul se duce mai degrabă la doctor cu animalele lui, decât cu proprii copii...

În această ordine mentalitară, magia devine consubstanțială trăirii umane din satul arhaic, încrederea dobândită în actul magic, în urma unor performări repetate reușite și al cărei ecou răsunător a lăsat amprente adânci în memoria colectivă, jucând rolul unei adevărate instituții în cadrele specifice ale societății tradiționale. Gândirea magică se subsumează astfel codului nescris de datini și obiceiuri, credințe și rituri, ceremonialuri sau spectacole care configurează marele tot al spiritualității populare, pentru că "lumea văzută magic este o realitate gândită și trăită în același timp"[66].

De cele mai multe ori, orizontul de interes al țăranului este canalizat așadar către grija pentru *noroc, bogăție, bine, spor, rod, fertilitate* ; și pentru că toate acestea trebuie să acopere o sferă semantică unică, deși cuprinzătoare, și pentru că această sferă semantică posedă atribute ce uneori scapă voinței și puterii umane, noțiunea chemată să acopere diagrama tuturor acestor sensuri este desemnată generic prin lexemul *mană*. Semantismul acestei noțiuni ne trimite undeva într-un fond arhaic, comun întregii Europe[67], desemnând o apariție a magicului în mentalitatea populară, care,

[66] Gh. Pavelescu - *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni, București, 1945, p.22.*

[67] Așa cum demonstrează Gh. Pavelescu în *Mana în folklorul românesc. Contribuții pentru cunoașterea magicului*, Sibiu, 1944.

deși generează o matrice destul de largă de semnificații, beneficiază și de semul unificator, care este acela de *calitate a unui aliment, de origine animală ori vegetală*[68].

Pornind de la această constatare, este firesc ca la un popor de agricultori, mana să devină un atribut al acelor produse alimentare care marchează cel mai mult cotidianul, adică grâul și laptele, iar apoi, printr-o extincție tematică, să se alăture sintactic și holdelor, câmpului și vitelor, astfel că structurile lexicale din acestă sferă ideatică cel mai des întâlnite în limbajul satelor sălăjene sunt *câmpuri mănoase* și *vaci mănoase*. Într-un limbaj îmbogățit cu construcții analogice, generate lingvistic de contiguitatea semantică cu structurile de bază și percepute deseori în sens metaforic, pot fi determinate și alăturări de tipul *lapte mănos, grâu mănos, lanuri mănoase, pământ mănos, iosaguri mănoase, albine mănoase, vie mănoasă,* adică tot ceea ce poate fi, într-un fel sau altul, folositor omului, ajungându-se cu inovația lingvistică până la construcții mai rare, dar detectabile în graiul arhaic al satelor sălăjene: *fată mănoasă, casă mănoasă.*

Fără a fi în intenția noastră tratarea exhaustivă a conceptului de *mană*, merită menționat că marea majoritate a informatorilor chestionați au relaționat mana cu noțiunea biblică:

"și Dumnezău și-o hărănit poporu cu mană, adică cu dulceață și buneață, și d-atunci o rămas mana și la grău"[69];

"mana asta la lapte și la vaci îi dată dă Sfântu Dumnezău, așe cum o dat mană și în Biblie"[70].

În mentalitatea tradițională, *mana* este o noțiune de tip *inside*, ceva care izvorăște din interiorul lucrurilor și acționează înlăuntrul lor, determinându-le abundența și consistența. Acțiunile ce se pot repercuta asupra ei sunt așadar multiple: mana poate fi conservată, ca o calitate intrinsecă a produselor vegetale, animaliere sau, mai rar, umane, sau poate fi luată / furată. Și pentru că mana este o noțiune prin excelență magică, ce trebuie raportată la o anume mentalitate tradițională și la un anume comportament arhaic, bine ancorate într-o gândire de factură magică, în care actanții doresc

[68] Gh. Pavelescu - *Mana în folklorul românesc. Contribuții pentru cunoașterea magicului,* Sibiu, 1944, p. 28.
[69] Inf. Ludovica Gui, Valcău de Jos - Sălaj.
[70] Inf. Floare Țurcaș, Plesca - Sălaj.

cu orice preț să-și impună forța, toate acele activități care au ca demers intențional modificarea sau păstrarea unui *status quo* raportat la mană, sunt susținute de resorturi magice. Gândirea magică, așa cum o înțelegea și Lucian Blaga, nu opune funcțional știința și religia, astfel că, în marea lor parte, activitățile de conservare a manei vor alătura ideatic și funcțional etnoiatria cu ceremonialul cultic, iar cele de luare a manei - cu o lume demonologică opusă aparițiilor creștinești.

"Vrăjile în legătură cu "luatul manei" de la țarini, dar mai ales de la vaci, constituie tema cea mai frecventă din întreg folclorul magic din Munții Apuseni"[71], concluzionează, în urma unor susținute studii de teren, Gh. Pavelescu. Este firesc să fie așa la o populație pentru care animalele și produsele animaliere reprezintă principala sursă de subzistență; cercetătorul merge cu un pas mai departe și relaționează izvoarele oarecum "livrești", ale orizontului cultural, conferit de apartenența la o anumită religie și de filiația conceptuală pornită de la Cartea fundamentală a creștinismului, Biblia, cu realitatea imediată a vieții cotidiene din satul patriarhal: "Faptul că la români sensul magic cel mai răspândit al manei este de *calitate* a unei substanțe alimentare, în special al laptelui și al grâului, credem că nu trebuie socotit numai decât ca o influență biblică, ci ca o consecință a ocupațiilor principale ale poporului"[72].

Concept prin excelență magic, *mana* conturează, în gândirea colectivă de tip arhaic, în urma unor analogii biblice, *bunul* din lapte:

"că dacă vaca nu are mană, nu poate da lapte"[73];

"dăjaba vrea ia să deie lapte, sărăcuța, dacă n-are nici on pic dă vlagă și dă putere, că i-o fost luată mana, nu poate"[74]

Tradiția locală spune că o vacă poate da lapte și dacă i-a fost luată mana, dar lichidul muls în șuștar este apătos și lipsit de calitățile organoleptice obișnuite ale laptelui: *"atunce vacile dau un lapte ca apa, încă îi albastru de limpede ce îi, nu-i alb, și nu-i gros, și nu să poate bea că n-are nici gust, nici miros, nici nu țâne dă saț"*[75]

[71] Gh. Pavelescu - *Cercetări asupra magiei în Munții Apuseni*, București, 1945, p. 65.
[72] *Ibidem*, p. 28.
[73] Inf. Bârlea Leontina, Luminiș.
[74] Inf. Maria Huluban, Marin - Sălaj.
[75] Inf. Leontina Bârlea, Luminiș - Sălaj.

Tentațiile magicului: furtul de mană

Desigur, întrebarea firească ce se impune în acest cadru magic al pierderii unei calități atât de greu de surprins fizic, și atât de sensibilă magic - pentru că mana este "o acțiune, o calitate, o stare"[76], iar în ipostaza sa de calitate "este de același ordin cu noțiunea de sacru"[77] - se circumscrie individualizării protagoniștilor acestor acțiuni nefaste și calităților deținute de aceștia. Pentru că ne găsim așa cum am arătat, în plină materializare a gândirii magice, trebuie să ținem seama de un postulat fundamental al manifestării magice, care arată că ceea ce este *făcut* magic, trebuie și *desfăcut* magic[78]. Actanții care provoacă asemenea acțiuni malefice vor trebui să beneficieze, deci, de calități magice definitorii, care să le permită desfășurarea unei activități ce scapă realității imediate. Iar aceștia nu pot fi decât *strigoii/strigoaicele și moroii / moroaicele, vrăjitoarele, vântoasele, femeile bune sau femeile diuăketoare,* care, ca ființe malefice, pot întreprinde astfel de activități reprobabile:

"Am auzit că era on strâgoi care să făcea roată dă car și umbla pă la șurile și poiețile oamenilor, și ducea laptele dă la vaci și le strâca; la sărbători să vedeau strâgoii, că atuncea umbla ei mai mult. Și la sărbători să duceau la poiată la oamini și ducea laptele dă la vaci"[79]

"Se spune din bătrâni că strâgoaicele și vrăjitoarele care pot duce mana se fac roată de foc și se apropie, în liniște, de turmele de oi și vaci și le fură laptele"[80]

"Muierile care diuăt, alea pot duce și laptele dă la vaci, că alea nu plecă în jos capu când intră popa cu darurile în beserică, și atunci să fac diuăkitoare și pot duce mana"[81]

---

76 Marcel Mauss, Henri Hubert - *op. cit.*, p. 136.

77 *Idem*, p. 149.

78 H. H. Stahl -*op. cit.*, București, 1968, p.207, unde descântecul terapeutic este abordat ca un remediu magic, cel al desfăcutului, la o acțiune inițială, tot de sorgine magică.

79 Inf. Gheorghe Souca, Racâș - Sălaj.

80 Inf. Aurica Gui, Valcău de Jos - Sălaj.

81 Inf. Maria Huluban, Marin - Sălaj.

"Neşte scroafe! Că îs femei spurcate care duc laptele dă la vaci. Femeile astea-s ceva strâgoaie şi atunci trăbă dăscântat păstă tărâţe"[82]

"Laptele îl duce neşte femei bune. Da pă femeile alea nu le bat cânii, că cre că-s strâgoaie ori moroaie. Că zâceau bătrânii că nu-i sclobod să să culce bărbatu cu femeia în posturi, vinerea şi sâmbăta ori în sărbători. Că dacă să culcă şi fac prunci, aciie ies strâgoi ori moroi. Strâgoile umblă noaptea şi duc laptele şi strâcă iosagu dân poiată, da moroaiele umblă pă vale, da nu-s aşe dă rele ca strâgoaiele, da şi ele pot lua laptele dă la vacile dân păşune"[83]

Asistăm nu numai la activarea unor pârghii ale imaginarului malefic, ci şi la un intens proces de narativizare a imaginilor, stocate în memoria colectivă fie de pe poziţia unor vechi credinţe integrate în bagajul cultural al grupului, fie de pe poziţia unor naraţiuni autoreferenţiale cu premise magice. Se conturează astfel un topos narativ omniprezent în lumea satului tradiţional, materializat în povestirile despre furtul manei, în care condiţia protagoniştilor dotaţi cu puteri de excepţie în manipularea schemelor magice este una eminamente feminină. Personajele feminine ce regizează şi performează ducerea manei de la animale întregesc categoria femininului magic, mizând încă o dată pe puterile magice implicit ataşate femeilor în cultura populară. Într-o ordine a magiei casnice, susţinută în praxisul cotidian aproape în exclusivitate de către femeile satului, tentativele de ducere a laptelui de la animale pot fi văzute şi ca urmarea firească a unui esntiment de invidie, rezolvată magic: aceste operaţiuni magice de acumulare a manei în propia gospodărie aduc nu numai avantaje economice, ci şi o poziţie apreciabil superioară în ierarhia satului. Punând în mişcare calităţi malefice, femeile care fură mana trec până şi peste bariera bunei vecinătăţi. O vecină este văzută peste gard "*cum înconjura poiata cu o finjie dă apă-n mână, că ducea laptele: aşe cum să umple finjie aceie dă apă, aşe să să umple şi vasele dă lapte muls. Şi-apoi ghibolii ei au lapte cu şuştaru, da vecina aceie să care-ţi spun, dă la care o dus laptele, o fost musai să-şi vânda ghibolu, că*

[82] Inf. Leotina Bârlea, Luminiş - Sălaj.
[83] Inf. Floare Ţurcaş, Plesca - Sălaj.

nu mai dădea lapte dăloc"[84] ; Concluzia:"les relations de voisinage ne sont pas que d'entraide, et la femme doit chasser les movais sorts sur les maisons voisines[85] .

De-ale strigoilor de mană...

Pentru imaginarul popular, strigoii și moroii sunt ființe malefice, care populează o zonă a crepusculului, și care pot iniția întreprinderi magice cu finalitate negativă. Aparițiile imaginare implicate în luarea manei vegetale, animale sau umane se deosebesc de strigoii morți, cei care aduc prejudicii fizice și morale mult mai grave, deseori implicând întregul grup de indivizi din care provin. Strigoii vii care își canalizează atenția în special asupra furtului manei sunt denumiți chiar *strigoi de mană*[86] sau *strâgoi dă bucate*[87]; ca urmare a acestei "specializări" funcționale, ei acționează în orice moment în care apare o tentație suficient de puternică sau atunci când se ivește o situație favorabilă, dar, se reunesc și încing adevărate jocuri, bătălii și hore - care trimit și spre hora ielelor, a frumoaselor sau a vântoaselor din peisajul mitic românesc[88] - mai ales cu ocazia sărbătorii de Sângeorz.

Tabloul pe care-l oferă noaptea de Sângeorz, este cel al unui hotar de sat înțesat de strigoii care se bat pentru împărțirea în sfere de influență a holdelor și a turmelor. Teatrul de luptă al strigoilor și strigoaicelor și a unei întregi pleiade de apariții ce populează imaginarul colectiv popular se desfășoară într-un cadru spațio-temporal extrem de favorizant pentru activități de asemenea factură : timpul, materializat - într-o lume desfășurată pe coordonate agricole (uneori preponderent pastorale) - într-un an agrar perfect integrabil într-un ciclu etern durabil, degradat și îmbătrânit acum de trecerea unei ierni în care vegetația se reduce la minimum, permite instaurarea unei atmosfere de haos și imprecizie, specifică momentelor apocalipsei ce precede re - nașterea, re - creația anuală

[84] Inf. Maria Pintea, Valea Lungă - Sălaj.
[85] Martine Segalen - *op. cit.*, p. 135.
[86] Inf. Floare Țurcaș, Plesca - Sălaj.
[87] Inf. Gheorghe Murar, Gârbou - Sălaj, 010532.
[88] Ion Ghinoiu - *Obiceiuri populare de peste* an, București, 1997, p. 87.

a regnului vegetal și re - popularea acestuia cu animale; or, în calendarul popular, Sângeorzul marchează tocmai momentele finale de degradare a anului vechi și nașterea simbolică a celui nou, marcat, economic vorbind, de o serie de actvități capitale ale vieții agro-pastorale: formarea turmelor pentru vărat, măsurișul laptelui, angajarea ciobanilor și văcarilor, repararea stânelor etc[89] ; spațiul, la rândul său, este și el, unul al degradării, prin depărtarea de casa locuită: hotarul satului, receptat în orizontul de așteptare al satului tradițional ca un spațiu marginal, pornind dintr-o dispunere concentrică a spațiului satului, este o zonă limitrofă ce se pretează la manifestări oculte. Văzut astfel, hotarul este mult mai slab valorizat magic decât vatra casei, de exemplu; în hotar sunt "împinse" toate manifestările maleficului sau ale pericolului iminent: aici se lasă cămașa ciumii, aici se judecă răufăcătorii, aici se aruncă blestemele, aici se îngroapă comorile furate. Hotarul satului contureaza deci o fâșie spațială circulară cu rol de barieră magică, unde spiritele malefice - și deci și strigoii de mană - se pot desfășura în voie, cu certitudinea că, în noaptea de Sângeorz, pot lua în stăpânire întreg spațiul:

"Strâgoii să întâlneau între hotarele dân mai multe sate, în noaptea dă Sânjorz, unde își împărțesc mana, își fac socotelil lor" [90]

"Strâgoii să bat cu cortenciurile să să împărțască care pă unde să fie, pă lapte, pă hotară" [91]

" Strâgoii să duc între hotară și să sfădesc acolo dă la bucate și dă la lapte și dă la iosaguri și dă la poieți" [92]

Efectul acestei împărțiri în arii de influență și acțiune se repercutează direct asupra puterii ființelor malefice care pot duce laptele: puterea lor este astfel limitată spațial la hotarul satului din care provin, într-un impresionant demers de reglementare juridică a activității vrăjitorești:

"laptele nu să poate lua numa dă la vacile dân hotaru satului tău; că după ce treci dă hotaru satului nu mai pot țâne laptele strâgoii, că n-au putere numa-n hotaru lor" [93].

În schimb, acesta este momentul când strigoii "fură mana holdelor, laptele vitelor, strică taurii, leagă și iau puterea

[89] *Ibidem*, p. 173.
[90] Inf. Ioan Luca, Gârbou- Sălaj, F A 07700.
[91] Inf. Alexandru Laloș, Gârbou- Sălaj, F A 010566.
[92] Inf. Dumitru Moisi, Valcău - Sălaj.
[93] Inf. Anica Gordea, Hida - Sălaj.

bărbaților"[94]. Situația comportamentală creată pune deci față-n față doi actanți, fiecare marcați de un anumit rol în consumarea actului magic: păgubitul și strigoiul de mană. Una dintre problemele care se ivesc în urma finalizării acestei întreprinderi magice este cea care îi circumscrie scopul intrinsec; se activează aici două paliere: primul, al unei intenționalități malefice, când întâmplările centrate pe ducerea manei - deseori hiperbolizate poetic - integrate în memoria colectivă și transmise prin resorturile oralității ne conving că este vorba de acea pornire răutăcioasă a duhurilor rele care este consubstanțială ideii de *strigoire* sau de *făcătură* magică, și al doilea, cel economic. Pentru că *pattern*-ul arhetipal al strigoiului viu este acela al unui duh strigoiesc care își părăsește temporar trupul, pentru a proiecta și a materializa în fapt o pornire malefică, după care strigoiul își reface imediat identitatea alterată, redevenind persoana care a fost, ștergând orice marcă fizică a fostei metamorfoze magice. Totul se transformă deci în acest moment într-un interes economic: laptele dus de la alte vaci este dat, ca un surplus material, vacilor proprii, asigurându-se astfel, pe căi oculte, o anume bunăstare a gospodăriei, de care vorbeam și mai înainte.:

"Unkiu-mneu avea biboli și avea tătdeauna șuștaru plin cu lapte. Ș-apoi oaminii zâceu că fură mana, și că lua laptele dă la alții și-l aducea la iel"[95]

"Io am văzut la noi în poiată on strâgoi ca on mâț, da cu picioarele scurte, așe, ca on iepure negru, da mai mare; și când l-o prins cânele o zmâit odată ca on uom. Și l-o zdăriet, și atunci uo-am cunoscut pă o femeie dân sat, că ie iera strâgoi, și ducea laptele dă la vaci. Și ducea laptele la vacile ei, și ie avea lapte în veci la iosagu ei"[96]

Mărturiile populare arată că, deseori, calculele acestor strâgoi de mană nu sunt tocmai ...exacte, astfel că, în unele cazuri, laptele dus de la alte vaci depășește capacitatea biologică a vitelor proprii, fapt ce conduce la adevărate accidente:

"Era la noi pă vale o femeie care ducea laptele dă la vaci, da odată o dus așe dă mult dă la niște vecine d-a mele care o

[94] Ion Ghinoiu - *Lumea de aici, lumea de dincolo*, București, 1998, p. 285.
[95] Inf. Gheorghe Souca, Racâș - Sălaj.
[96] Inf. Mărie Blaga, Fizeș - Sălaj.

vinit să le dăscânt, că la vacile ei le-o crepat ujerele dă mult lapte ce-o fost acolo. Că o dus tare mult lapte, și vacile ei n-o mai putut joi cu iel"[97].

Merită remarcat acest model al realității transpus în imaginar, prin nararea unei povestiri aureolate magic, în care, deși ipostaza de "calitate" a manei este corect receptată, imaginarul popular nu se sfiește deloc să o măsoare și cantitativ.

Mecanismele magice ale "dusului" de lapte sau de mană acoperă o paletă largă, de la simple figurări practice ale principiului clasic al similarității magice, care face ca, la nivel volitiv, acțiunea fizică întreprinsă să provoace o acțiune similară în cod magic, până la manifestări complexe, cu valențe ritualice și cu reprezentări scenice dramatice. Cel mai întâlnit este procedeul de a duce ceva de la animal (un fir de păr, de cele mai multe ori, sau o cantitate mică din nutrețul animalului) ori de la proprietar (o scamă, o ață de pe haină, sau chiar o haină), în credința că, odată cu această probă fizică, este dus simbolic și laptele sau mana; "puterea sau substanța magică proprie unei ființe sau lucru este adesea socotită ca fiind total prezentă și numai într-o parte, într-un fragment al acestui lucru sau al acestei ființe"[98], iar urmarea acestui postulat este aceea că în momentul în care se acționează magic asupra probei, asupra fragmentului, acesta trebuie să se supună dorinței secrete a persoanei cu calități supraumane, care, în cazul nostru dorește canalizarea manei spre un alt beneficiar:

"Era o femeie și lua lână după oi și o punea pă oile ei să ducă laptele dă la oile vecinilor la oile ei; da și io am pățât așe cu altă muiere că m-o greblat păstă kimeșe și mi-o luat on fir.Și n-am avut după acee lapte la vacile mele"[99]

Remedii magice, efecte miraculoase

Persistența acestui pericol de a suporta răutățile și faptele reprobabile ale unor astfel de prsonaje au împins țăranul din satul arhetipal la instituirea unor precauții, păstrate și transmise prin

[97] Inf. Floare Țurcaș, Plesca - Sălaj.
[98] Lucian Blaga - *Gândire magică și religie*, București, 1996, p. 100 - 101.
[99] Inf. Floare Țurcaș, Plesca - Sălaj.

timp cu sfințenie. Și acum, în satele Sălajului, acolo unde se cresc vaci pentru lapte, când se dă lapte cuiva, se presară deasupra sare:

"Întotdeauna când vinzi lapte ori dai la vreo vecină, îl pui într-o ulceauă dă pământ și țâpi trii stropi dă sare păstă iel. Atunci însamnă că tu dai la vecină sarea, iar laptele îți rămâne ție, la vaca ta"[100]

"Apa cu care limpezești ulceaua dă lapte ori oala în care-l fierbi nu s-aruncă afară, în ocol, că poț arunca mana laptelui; ce o torni în vedirea cu lături pântru porci, să aibă mană și vaca, și porcii"[101]

"Când fată vaca nu să dă nimic dă la casă, nici barăm apă dă la fântână, că poț da mana și norocu și dă la vacă și dă la vițăl"[102]

Concluzia vine de la sine, în cea mai pură tradiție a gândirii magice:

"După ce mi-o luat muierea aceea on fir după kimeșe, tata mi-o cotat și mi-o zâs să nu dau, Doamne ferește, nimic dân casă, că atunci când dăscânți nu-i sclobod să dai nimic dân casă, că poți da norocu dă leac"[103]

În alte scenarii magice, demersul necesită apelul la factori și ingrediente mai pretențioase, dotate cu calități speciale, sau la manifestări magice care reclamă un cronotop specific *făcutului* :

"Laptele unei vaci cu ugerul plin se poate lua în felul următor: furi o bucată de pâine, sau mălai și sare din casa gospodarului și dacă ai reușit, vei avea lapte din belșug. Cel păgubit își poate recăpăta laptele dacă face la fel"[104]

"Este o femeie care să duce în pkelea goală între vaci și-o făcut acolo amu ce vrăji, că n-o mai stat vacile în ciurdă și n-o mai dat lapte, că l-o dus ia"[105]

"Ne povestea măicuța, Doamne iart-o, că o vinit on uom strein pă pășune, la ciurdar, care era bărbatu ei, și i-o spus să-i deie numa o finjie dă lapte dă la o vacă dân ciurdă, dă la

[100] Inf. Dumitru Moise, Valcău de Jos - Sălaj.
[101] Inf. Ludovica Gui, Valcău de Jos - Sălaj.
[102] Inf. Ileana Chirilă, Marin - Sălaj.
[103] Inf Floare Țurcaș, Plesca - Sălaj.
[104] Francisc Kiss - *Credințe populare în județul Sălaj culese de Joseph Kadar în anul 1892*, în Acta Musei Porolissensis, XIX, p. 528.
[105] Inf. Mărie Huluban, Marin - Sălaj.

orișicare vacă. Și ciurdaru i-o dat. Și uomu l-o băut laptele și avea în mână o nuieluță de alun și o lovit cu ie mai multe vaci. Și după ce s-o dus mai dăparte, nu s-o mai văzut uomu dă mejie, da mintenată o ieșit on câne dân mejie, care o bătut rău la ciurdă. Și sara, vacile alea pă care le-o lovit cu nuiaua dă alun n-o mai avut în iele nici o vlagă, da nici lapte n-o dat"[106]

O altă variantă este bătaia cu *sânjer*, crenguțe dintr-un arbust roșiatic ce crește la marginea hotarului și este folosit ca limită spațială pentru ogoare, datorită individualității sale cromatice (culoarea roșiatică a crenguțelor și a fructelor). În câteva sate din valea Crasnei se crede că dacă bați o vacă cu sânjer îi piere laptele, iar în locul lui va curge sânge.

O practică interesantă este cea a luatului urmei vacii: urma se constituie într-o veritabilă emblemă a întregului, reținând ceva din materialitatea posesorului. Practicile de *luatul urmei* sau de *întorsu urmei*, uneori alăturate unor descântece aferente, sunt procedee des întâlnite în ritualurile ce descind, în funcție de sensul valorizării, din magia negativă sau din cea pozitivă. Mecanismul magic fondator este și de această dată cel bazat pe analogia esențelor: tot astfel cum se ia urma, se ia și laptele sau mana vacii: "*Că sînt femei spurcate care duc laptele dă la vaci, dân urma vacii. Că astea ieu urma vacii, dân hotar, și o pun să se uște. Și zâc așe:*

Io nu ieu pământu,
Nici ieu urma,
Ci ieu laptele vacii,
Groștioru vacii,
Untu vacii aiestea,
Și-l dau la vacile mele.

Și ieu pământu acela dân urmă și-l uscă și-l afumă și-l pun în fărină și-l dau la vaci să-l mănânce. Că și noi am pățât așe[107]

În aceste condiții, problema cea mai serioasă care se pune este depistarea remediului necesar fie pentru prevenirea unor astfel de acte malefice, fie pentru anularea lor faptică. Tiparul mentalitar fiind plasat în interiorul gândirii magice populare, este firesc ca

[106] Inf. Saveta Crăciun, Porț - Sălaj.
[107] Inf. Leotina Bârlea, Luminiș - Sălaj.

întreaga schemă structurală a actului să fie impregnată de substanță magică. Prin extensiune, remediul este deci, firesc, tot unul magic, în acea ordine mentalitară a "omului timpuriu de a căuta mai presus de orice să controleze cursul naturii în scopuri practice și de a o face direct, prin rit și vrajă, determinând vânt și vreme, animale și recolte, să-i asculte vrerea"[108].

Pentru ca strigoii de mană să fie îndepărtați din hotarele satelor, să nu se mai poată împărți pe mana holdelor și pe laptele turmelor, în multe dintre satele ardelene se presărau peste semănături *pozdări,* adică acea parte lemnoasă rămasă după melițarea cânepii, crezându-se că "strigoii luători de mană vor fi îndepărtați de tăria cânepii"[109]. Maria Bocșe dă o explicație acestei credințe pornind de la valorile multiple ale cânepii în contextul utilizării ei magico-ritualice: "forța malefică a strigoilor ar putea fi adormită de puterea narcotică a Cannabisului"[110]

O variată gamă de credințe legate de îndepărtarea strigoilor luători de mană ne oferă Ion Cuceu, în urma unor studii de teren efectuate în Gârbou[111]. Riturile prezentate aici, menite să apere mana și sănătatea animalelor, demonstrează preocuparea cu totul specială în satul tradițional pentru acestea. Aflăm astfel că strigatul peste sat se practică și în zona Gârboului, dar se pare că în vechime, pe lângă funcția știută, *unul dintre motivele "vilitului" era batjocorirea strigoilor și a femeilor bănuite că se îndeletnicesc cu practicile magiei; de Sângoirz se așezau la răspântii legături de plante descântate, care fereau laptele vacilor de strigoi; păcurarii stropeau cu apă oile, pentru a fi vlăstoase și mănoase; răscrucile drumurilor erau ferite, pentru că acolo turmele puteau pierde mana din cauza "bozgoanelor"; de Sângeorz, oile se duceau la pășunat într-un loc ferit, în hotar, cât mai departe de sat, pentru ca nimeni să nu le poată fura laptele;*

Surse de teren complementare amplifică potențialitatea magico-mitică a remediilor împotriva furatului de mană:

---

[108] Bronislaw Malinowski - *op. cit.*, p. 14.

[109] Maria Bocșe - *Structuri tradiționale ale culturii populare*, în Studii și Comunicări de Etnologie, X/ 1996, p.161.

[110] *Idem*, p. 162.

[111] Ion Cuceu - *Obiceiuri și credințe în legătură cu ocupațiile tradiționale la Gârbou, jud. Sălaj,* Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, 1971/1973.

"Dacă cocoșul cântă în noapte înstelată, înseamnă că vin femei răufăcătoare, din satele vecine, să fure laptele vitelor. Răufăcătoarele pot fi oprite, în drumul lor, dacă se pun cărbuni, luați din cuptor, în prispa casei" [112]

"Pentru a proteja vacile de femeile care se pricepeau să ia laptele, după fătare, înainte de prima mulgere, li se lega în coarne de către un bărbat o pungă de pânză roșie, cusută de el, în care se punea: sare, piper, argint viu, floarea soarelui, fasole,orz, ovăz, cânepă. Din toate se puneau câte trei boabe înafară de una care nu era destăinuită nimănui. În felul acesta se credea că cel care ar vrea să ia laptele, necunoscând ce fel de boabă lipsește, nu-l putea lua. Punguța se lăsa legată în coarnele vacii de seara până dimineața. Înainte de mulsul de dimineață se lua și se punea într-o farfurie, dându-i-se foc iar cenușa se punea în iesle, pentru ca nimeni să nu poată fura laptele vacii"[113]

"Ca să nu poată fura laptele strâjile, primăvara, când slobozești prima dată vacile la păscut, te duci și iei cu o lopată noroi și bălegar din drumul vacilor, din urmele lor și-l aduci acasă și zâci că nu aduci noroi, ci aduci înapoi laptele vacii tale, să nu-l poată lua nimeni"[114].

"La Sângeorz și la sărbători mari unjem ușile dă la poieți și dă la cotețe cu usturoi și cu leuștean, că mirosu ala tare îi sparie pă strâgoi și nu mai pot întra înăuntru"[115]

Alte practici magice ancestrale se preocupă doar de păstrarea manei și sănătății existente la un moment dat:

"Su pragu dă la poiată să pune on lanț dă fier, să treacă vacile păstă iel și să fie tari ca fieru, să nu poată lua dă le iele nime laptele"[116]

"Soartea vacii să aruncă musai în apă curgătoare, să curgă după aceie laptele ca și apa ceie curgătoare, ori să îngroapă su pământ, să nu poată fura strâgoii mana după ie.[117]

[112] Francisc Kiss - *op. cit.*,p. 529.

[113] Gheorghe Șerba - *Obiceiuri și practici ale crescătorilor de animale din bazinul Crasnei,* Acta Musei Porolissensis, XII,p. 853.

[114] Inf. Leontina Bârlea, Luminiș - Sălaj.

[115] Inf. Nastasia Oltean, Rus - Sălaj.

[116] Inf. Saveta Crăciun, Porț - Sălaj.

[117] Inf. Floare Țurcaș, Plesca - Sălaj.

"Când fată vaca, să aruncă trii stropi dă curastă în apă curgătoare, să aibă lapte vaca pântu viţăl şi să fie mănoasă şi lăptoasă şi să kiamă tăţi pruncii dân vecini la curastă, să deie Dumnezău lapte mult la vacă, câţi prunci mâncă curastă"[118]

Paleta remediilor magice de aducere, recuperare sau conservare a manei acoperă aşadar un spaţiu extrem de vast al magiei populare, implicând actanţi mai mult sau mai puţin specializaţi, momente augurale sau spaţii în care puterea actanţilor să se poată desfăşura nestingherită.

Homo magicus şi tentativele sale terapeutice

Totuşi, cel mai eficace remediu, şi cel mai des apelat în lumea satului, rămâne *descântecul*, ca terapie populară cvasi-universală. Model poetico-ritualic al unei mentalităţi magice populare, parţial apuse, descântecul - fie pentru animale, fie pentru oameni - se încheagă la interferenţa dintre funcţia magică a textului poetic şi cea terapeutică, susţinută verbal sau instrumental. Descântecul este dirijat spre refacerea stării de echilibru, perturbată de agentul răuvoitor; în cazul furtului de mană, descântecul încearcă aducerea înapoi a stării binecuvântate de fertilitate de dinaintea maledicţiei[119].

Situaţia comportamentală iniţiată prin apelul la un *descântec de mană* creează un cadru în care două categorii de actanţi îşi măsoară puterile: descântătoarea, pe de o parte şi strigoiul de mană ori vrăjitoarea din sat, pe de altă parte. Observaţiile de teren atestă că, în satele sălăjene, acele descântătoare specializate care ştiu descânta pentru vindecarea bolilor la oameni, descântă şi pentru aducerea manei la animale; doar trei dintre subiecţii anchetaţi în perioada 1996 - 1999 s-au dovedit a-şi canaliza eforturile exclusiv spre descântecele de animale.

[118] Inf. Dumitru Moise, Valcău de Jos - Sălaj.

[119] Mai multe amănunte despre resorturile intime ale descântecului ca act magico-terapeutic au fost redate în lucrarea apărută la Zalău - Camelia Burghele - *Descântece - descântece populare terapeutice sălăjene*, Zalău, 1999, în studiul introductiv *Magia descântecului*, p. 11-57.

Mai mult, tot observațiile de teren arată că în satul contemporan existența, conservarea și sporirea manei se află în atenția a două categorii de performeri: primii dintre ei sunt descântătoare sau babe care, dată fiind eficacitatea demersului lor magic, și-au creat o anume reputație și sunt asimilate în comunitatea locală ca "specialiste" în leacuri și vrăji; o altă categorie, mult mai largă este acoperită însă de performeri oarecum obișnuiți, adică pur și simplu de proprietari de animale, care au învățat descântece de mană de la bătrâne pricepute, pe care le-au scris eventual pe hârtie și pe care le recită - șoptit sau cu voce tare - de câte ori animalele par a fi într-un impas fizic. Mai trebuie spus și că, desigur, apelul la magie nu mai are astăzi aceeași consistență ca în trecut, dar, totuși, în satele sălăjene, mai ales în cele mai izolate și mai conservative, descântecele populare de mană la animale mai pot fi încă frecvent auzite:

O vecină de-a me s-o dus la Sâg și i-o dăscântat oarecine pă on blid cu tărâțe și cu sare, că i-o dus o muiere laptele dă la vaci, și nu mai stăteu în ciurdă și răjeau tătă zuua. Și după ce le-o dăscântat, o pus tărâțele în iezle la vaci și le-o vinit laptele. Da și io am pățât așe, cu on jinere d-a mneu, că era ciurdar, și cineva i-o făcut vrăji pă vaci dă n-o mai stat în ciurdă, da nici mană n-o mai avut. Și-apoi m-am dus la Valcău, la una a Costanii, și i-am dus două cofe dă cenușe după vatră. Și după ce o dăscântat păstă cenușe mi-o spus s-o presăr păstă vaci și pă pășune. Am mărs la ciurdă și u-am aruncat păstă vaci și tăte o stat culcate pă legheleu după aceeie[120]

Pântru adus laptele la vaci, mereau la Ștrola, era on uom bătrân. Și tăți duceau tărâțe în dosoaie la iel și iel le dăscânta și le viie laptele la vaci[121]

Pentru conturarea unei imagini cât mai bine relaționate cu realitatea satului contemporan, în care reflexele comunității arhaice își mai fac încă simțită prezența, prezentăm câte ceva din "repertoriul" special a două dintre cele mai pricepute descântătoare depistate în incursiunile în teren. De la prima dintre ele, o femeie din Fizeș, remarcabilă nu numai prin numărul mare al secvențelor poetice știute, dar și prin frecvența cu care ne-a mărturisit că își

[120] Inf. Maria Huluban, Marin - Sălaj.
[121] Inf. Reghina Souca, Racâș - Sălaj.

rostește incantațiile, am reținut o adevărată colecție de practici magice menite să conserve și să sporească, ceea ce denotă, prin multiple sensuri, noțiunea de *mană*:

Când fată vaca, să mulje vaca înt-on plev, și să strecoară pântr-o spată și să zâce că atunci să poată strâca laptele toți strâgoii și moroii, și tăți borsocăii, când or putea anumăra câte fire dă fărină s-o cernut cu spata aceie și câte fire dă tort s-o țăsut cu spata aceie.

Să strâng nouă feluri dă sămânțuri și să pun în soartea vacii și să îngroapă tăte în grajd, unde o picat vițălu cu capu când o fătat vaca și să zâce că atunci să poată strâca moroii și strâgoii și borsocăii laptele și mana și untu și groștioru când or ieși sămințele d-aici. Și să mai pune o răkită albă în soarte și să zâce că așe să i să prindă laptele la vacă cum să prinde răkita în pământ.

Și să pune în soarte o teglă și să zâce că așe să fie dă gros groștioru dă la laptele vacii ca și tegla.

Și să fac nouă cuie dân pomi roditori, prun, măr, păr, și să bat în soartea vacii și să zâce că atunci să poată lua cineva laptele vacii, când or înfrunzi cuiele alea. Și după ce să bat, să zâce așe: io nu bat în soartea asta, ce bat în tăți moroii, și-n tăți strâgoii, și-n tăți borsocăii.

Și soartea vacii să învălește în două kimeși dă la doi frați, prunc și fată, și după ce să învălește soartea în kimeși, să înconjoară vaca dă nouă uări și să zâce că atunci să poată strâca moroii și strâgoii și borsocăii laptele la vacă când s-a întoarce soarele îndărăpt și s-or lua în căsătorie aciie doi frați și când or ajunje înaintea popii și înaintea altarului.

Și să bat trii cuie în pragu poieții, cuie d-alea mari dă fier și să zâce că atunci să poată strâca tăți moroii și strâgoii și borsocăii laptele dă la vaca asta când or ieși cuiele astea d-aici.

Și să toarnă o vedire dă apă curată pâstă soartea vacii când o îngropi și să zâce că atâta lapte să aibă vaca la o mulsătură.

Da atunci când dăscânți pântru adus laptele la vaci să coată dă trii uări în tărâțe cu trii stropi dă sare. Când mere acasă uomu cu tărâțele să nu deie binețe la nime. Tărâțele cu sarea să le pună într-on blid și să le puie într-on pom

roditor și dimineața până-n răsărit dă soare să i le dea la vacă, în nouă zâle dup-olaltă și să lase blidu-n grajd, să nu-l ducă în casă. Așe mi-o zâs o femeie bătrână dân Sâg, că io tare multe năcazuri am avut, cu vacile astea.[122]

Cealaltă descântătoare este o femeie din Plesca, recunoscută pe văile Barcăului și Crasnei ca fiind o redutabilă tămăduitoare de animale; în vremurile de sărăcie, din timpul C.A.P.-ului, fără bărbat, singură și fără alte surse de venit, lelea Floare a trăit ani de zile *numa dân cotat*. Practicile și succesele ei au avut un larg ecou în toată zona Cizerului, iar oamenii veneau la ea din toate satele de pe valea Crasnei, cu vaci, oi și cai. Pentru aducerea manei și a sănătății la animale, lelea Floare descântă peste tărâțe:

Pui tărâțele într-un lighian, și țâpi pâstă iele trii stropi dă sare și-l pui p-on scauăn și-l tăt învârtești. Și cu on cuțât tăt faci sămnu crucii pâstă tărâțe și tai, așe, cu sămnu crucii, ca și cum ai tiie rău-n patru; și-nvârți lighianu tăt așe, îndărăpt, îndărăpt. Și zâci așe:

Doamne-ajută-mi Maică Sfântă,
Cu-ajutoru tău
Și-a lu Dumnezău,
Pă gându ce gândesc,
În ceas bun să nimeresc.

Că dacă nimerești în ceas bun, vine atuncea laptele mintenată, da de nu nimerești în ceas bun, tăt trăbă și zâci dă nouă uări ca și vie laptele.Tărâțele alea dăscântate le dai la vacă, da nu tăte odată, ce în tătă zâ câte on pumn, nouă zâle. Și după nouă zâle trăbă și-i vină laptele. Și dacă nu-i vine, aduci apă dân vale, curată, dân mijlocu văii și o fierbi pă fiteu și opărești tărâțele cu iea. Și dup-aceie iară zâci pâstă iele vorbele alea și atunci le dai la vacă să le mânce.

Da io le-am cotat la mulți, și tăți câți o vinit la mine și le-am cotat o fost bine, da ceilalți o morit, că așe-i când îi hibă mare la cai o la vaci". "

Când cineva recurge la magie, o face convins fiind că numai așa poate răspunde la o provocare aruncată asupra lui de un spirit rău"[123], au concluzionat antropologii. Una dintre cele mai

[122] Inf. Mărie Blaga, Fizeș - Sălaj.
[123] Gh. Pavelescu - *op. cit.*, p. 101.

importante condiții pentru buna performare a descântecului este, așadar, încrederea fără limite în bunele intenții ale performerului și în efectele benefice ale leacului magic. O altă coordonantă constitutivă a demersului magico-ritualic este conștiința religioasă; reflexele acesteia sunt ușor detectabile atât în praxisul ritualic - facerea semnului crucii peste tărâțe, care, alături de afumarea cu tămâie sugerează o parafrazare a ritualului liturgic - cât și în structura poetico-magică - repetata invocare a Maicii Domnului, patroana miloasă a creștinătății. Conștiința religioasă vine să inspire un plus de încredere nu numai performatorului, dar și pacientului. Privirile spre cer, rugăciunile și invocațiile din incipit continuă să consolideze această încredere, căci, între rugăciune și descântecul terapeutic valorizat teurgic, mentalitatea tradițională nu resimte deloc un hiatus, ci le integrează în memoria colectivă în aceeași ordine a beneficului.

Orientarea puterii magice: a duce mana și a descânta

Tema vastă a acțiunilor magice reclamate de sistemul cultural tradițional instituit de prezența / absența manei animalelor reclamă din nou ambele ocurențe ale femininului: dacă primul pol, cel al agentului provocator de dezechilibru prin furarea manei este acoperit foarte rar "de bărbați, de cele mai multe ori de femei"[124], polul opus, cel care implică femininul specializat în refacerea echilibrului, este acoperit aproape în totalitate de femei, în ipostaza lor de descântătoare. Cele două ocurențe construiesc o imagine coerentă a femininului magic, în care ambele modalități de exteriorizare magico-ritualică a femeii - și ca aducătoare de rele nu numai pentru oameni, pentru familie, dar și pentru gospodărie în ansamblu, dar și ca protectoare a căminului, ca factor de echilibrare a stării deteriorate prin întreprinderea magică a furtului de mană - sunt plenar reprezentate. Această ambivalență este ceea ce caracterizează imaginea personalității feminine în societatea rurală[125].

[124] Gh. Pavelescu - *op. cit.*, p. 57.
[125] Martine Segalen - *op. cit.*, p. 133 - 135.

IV. "*Curat, luminat, Ca arjintu strecurat, Ca Maica Sfântă ce l-o dat*"

Premisele interioare ale magicului

Fondul arhaic al credințelor și practicilor din spațiul satului tradițional configurează o adevărată matrice a spiritualității populare, la care se apelează cu ocazia unor numeroase evenimente și care, de nenumărate ori, conturează chiar un codex moral, un soi de îndreptar comportamental pentru societate. Perpetuarea acestui cod era lăsată în general în grija unei transmiteri orale, în care autoritatea senectuții avea întotdeauna un cuvânt de spus. Depozitar al unei impresionante doze de bun simț natural, omul societății arhaice resimțea instinctiv că respectarea unor norme de conduită practicate la nivel de cutumă socială era una dintre pietrele de temelie ale funcționării vieții societare în valorile ei firești. Se știe de altfel că nerespectarea unor principii morale bine definite nu rămânea nepedepsită; uneori pedeapsa venea din partea celorlalți membri ai societății, care, prin manifestarea unui oprobiu public condamnau clar abaterea de la normă, alteori pedeapsa venea chiar din mersul anormal al lucrurilor, din iscarea unor anomalii ce aveau în spate voința cerească ori acțiunea nefastă a diuăketorilor, a moroilor, a vârcolacilor, a Joimăriței, a ielelor, a Mumei Pădurii, a spiritului grâului sau ale altor apariții din nemărginita colecție a imaginarului popular...

De o atenție specială în cadrul acestui sistem de cutume ale satului tradițional se bucura conceptul de *curățenie*, care aduna, în mod generic, în sfera lui semnatică, atât aspectele fizice, cât și cele spirituale ale umanului. *Curat / curată* însemna așadar atât "lipsit de murdărie, de impurități, de praf, care trăiește în curățenie, căruia îi place curățenia" dar și " cinstit, nepătat, cu cuget curat"[126]. Viața cotidiană arhetipală oferă nenumărate exemple în care *curățenia trupească* sau a *îmbrăcăminții* nu este decât o prelungire a *curățeniei sufletești*.

[126] Lazăr Șăineanu - *Dicționar universal al limbii române, București, 1995*, p.315.

Receptat ca un concept ordonator al vieții comunitare, dar și a celei intime, *curatul* se ridică, din punct de vedere mentalitar, la valoarea unui text de lege. Dacă o curățenie trupească sau una a interiorului locuit țin oarecum de norme generale ale eticului, și în ultimă instanță, ale esteticului popular, curățenia sufletească vine dintr-o componentă a gândirii populare ancestrale. Necesitatea imperioasă a anumitor "tipuri" de curățenie în performarea unor acte magice ne trimite cu gândul la faptul că, în fapt, curățenia rituală este un atribut al gândirii magico-mitice; peste aceste coordonate s-au suprapus însă, odată cu pătrunderea elementelor creștinismului, o serie de credințe și cerințe de factură cultică, ce îmbogățesc și mai mult sfera semantico-simbolică a termenului.

Cerințele în ceea ce privește curățenia - sub toate aspectele ei - au fost atât de mari, iar presiunea tradiției atât de eficientă, încât reflexele *curatului* și a menținerii lui ca status quo au marcat definitiv orizontul nostru cultural: nu se stă niciodată cu șezutul pe masă, pentru că masa este locul cel mai curat din casă, locul unde se așează bucatele sfințite de prezența icoanelor de deasupra mesei și locul de cinste pentru musafiri; la începutul desfășurării celor mai multe dintre muncile casnice, femeile își spală mâinie, dintr-o imperioasă nevoie interioară de menținere a curățeniei; deoarece curățenia mâinilor se repercutează asupra tuturor acțiunilor în care omul și le folosește, expresia "cu mâinile curate" și-a lărgit extrem de mult arealul semantic, fiind utilizată, în limbajul curent al sfârșitului de secol, pentru desemnarea unor activități din sfera finanțelor, a economiei, sau chiar a crimei organizate...

De o vechime mare beneficiază practicile agrare - multe dintre ele cu componentă magică - ce au în centru curățenia interioară și exterioară. O primă coordonată a curățeniei exterioare este dată de utilizarea cu precădere a veșmintelor albe, a albiturilor. Albul este considerat de altfel, prin excelență, o culoare a curățeniei, a purității, a inițierii[127]; tocmai de aceea, albe sunt scutecele nou-născutului, albă e rochia miresei și alb este giulgiul mortului; albe și curate sunt și hainele celor care mergeau la semănat, așa cum trebuiau să fie și la trup, și la suflet; curățenia semănătorului se repercuta asupra curățeniei ogoarelor și a semănăturilor, iar aceasta,

[127] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant - *Dicționar de simboluri*, București, 1995, vol. I, p. 75-79.

la rândul ei, influența curățenia interioară a grâului și a pâinii. Situată pe un piedestal valoric incontestabil în lumea satului, pâinea se bucura de atribute din arealul sacralului: "*pânea e dă la Dumnezău, nu s-aruncă nicicând pită; nici firmituri nu-i sclobod să pice pă jos*"[128]; consumată cu astfel de sentimente, pâinea se reîntorcea la om, refăcând oarecum simbolic traseul rotund ca forma pâinii, început de semănător.

Curățenia plugarului, a semănătorului sau a secerătorului trebuia deci să fie totală și dincolo de orice îndoială. Ea presupunea chiar și abstinențe de ordin moral, alimentar sau sexual: "pentru ca semănătura să nu facă tăciune, plugarul era dator să semene cu inima goală (nemâncat), curat și primenit"[129]; "plugarul trebuie să fie curat la haine și la trup, să se spele pe mâini și să stropească sămânța cu apă curată sau cu agheasmă"[130]; "când ieșeau prima dată la arat, bărbații erau îmbrăcați în prima zi în haine noi, erau curați la haine și la trup, impunându-se abstinență sexuală și alimentară ca înaintea unui adevărat ritual liturgic"[131]; "plugul se stropea cu apă, și acasă și la arie, iar la arie se spuneau și rugăciuni"[132]; din aceleași considerente, cununa de la seceriș era purtată de cele mai multe ori de o "fată curată ritual"[133]; "*la arie să merjea în prima zî dă sămănat în haine curate să nu spurci țarina*"[134]; "*la sămănat mereau bărbațî înștimbați și curați și cu saci curați să nu să facă tăciune. Și nu era sclobod să steie cu muierile noaptea*[135]; "*dă Sântoader să face fumăgar, și să ard gozurile, și rămâie ocolu și ograda curate*"[136]; există însă și momente în decursul practicilor agrare în care prezența femeii nu este acceptată, datorită credinței că ea ar putea aduce cu sine tentația păcatului.

Tot din considerentele unei curățenii rituale se trăgea brazdă în jurul locului ce urma a fi consacrat; înafara brazdei rămâneau

[128] Inf. Susana Crăciun, Porț - Sălaj.
[129] T. Pamfile - *Agricultura la români*, București, 1914, p.59.
[130] Dumitru Pop - *Obiceiuri agrare în tradiția poporului român*, Cluj, 1989, p.16
[131] Maria Bocșe - *Structuri tradiționale ale culturii populare*, în Studii și Comunircări de Etnologie, Tom X, 1996, p. 160.
[132] Alexandru Popescu - *Tradiții de muncă românești*, București, 1986, p. 101.
[133] Nicolae Bot - *Cântecele cununii*, București, 1989, p. 9.
[134] Inf. Dumitru Moise, Valcău de Jos - Sălaj.
[135] Inf. Anica Gordea, Hida - Sălaj.
[136] Inf. Gavril Gui, Valcău de Jos - Sălaj.

murdăriile de orice fel, dar interiorul se dimensiona pozitiv cu atribute ale purificării, ale curățeniei, ale sănătății: "se trăgea brazdă spre a feri de boale, mai ales de ciumă"[137] , "ca să nu treacă ciuma în sat"[138] . Sfințirea cu agheasmă a locului de întemeiere a satului, "udarea cu apă slujită a locului dă casă și a colțurilor fundației"[139] se constituie în suprapuneri ale ritualului creștin peste credințe magice ancestrale.

Apă + curățenie rituală = magie terapeutică

Într-o monografie a *curatului*, punctul central ar fi ocupat, fără îndoială, de prezența apei. Prin descendența și omniprezența biblică, apa și-a creat un ascendent asupra tuturor celorlalte fluide, fiind cea dintâi chemată să îndepărteze murdăria, să curețe și să purifice. Fie că este vorba de agheasma cu care se stropesc ogoarele, fie că este apa sfințită "*care nu să strâcă niciodată*"[140] ("*apa dă la Bobotează nu să strâcă on an dă zâle și-i dă leac*"[141]) și poate fi pusă în mici recipiente și păstrată în casă spre a asigura o anume curățenie sufletească a locuitorilor casei, prin ferirea lor de orice rele exterioare, fie că e vorba de apa ne-ncepută pe care o iau dimineața descântătoarele pentru a stopa, prin incantații ritualice, efectele malefice ale deocheatului, apa este cea care curăță totul[142].

Curățenia rituală este prezentă în spațiul culturii tradiționale mergând dinspre ipostazele magiei casnice spre disocierea dihotomică *pur / impur* de sorginte biblică. Băile rituale, ablațiunile ori imersiunile ceremoniale își găsesc continuarea în prima scaldă a nou-născutului (legată de momentul nașterii) sau în spălarea obligatorie a mortului (imediat după momentul morții), două ipostaze ale utilizării apei ca mijloc eficient de separație materială și spirituală a umanului de eventualele impurități. Este vorba aici și de

[137] Adrian Fochi - *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului 19*, București, 1976, p. 137.
[138] *Ibidem.*
[139] Inf. Nastasia Mărginean, Răstolț - Sălaj.
[140] Inf. Lucreția Ceaca, Ceaca - Sălaj.
[141] Inf. Reghina Souca, Racâș - Sălaj.
[142] Despre valențele purificatoare ale apei, în diferite culturi, vorbește Patricia Hidiroglou în *Apa divină și simbolistica ei*, București, 1998.

pregătirea simbolică a omului, la trecerea dintr-o lume în alta, astfel încât incipitul vieții pământești și a vieții de dincolo să se petreacă în condiții de puritate maximă. La acestea se adaugă scalda rituală fetei înainte de măritat, moment legat de evenimentul căsătoriei.

Concluzia celor care au studiat mai îndeaproape ipostazele apei este că "contactul cu apa în context ritual-ceremonial, în cadrul obiceiurilor tradiționale familiale care marchează ciclul existențial: naștere - căsătorie - moarte, constituie o tradiție general răspândită, cu caracter universal. Spălarea rituală, cu finalitate de purificare și regenerare, se săvârșește în momentul inițial al unei activități complexe ritual-ceremoniale"[143].

Raportarea spălatului ritual la *curat / curățenie* rezidă deci în calitatea excepțională a apei de a îndepărta eventualele impurități materiale sau morale și de a facilita intrarea în fiecare etapă firească a vieții, de fiecare dată curat și pur. Nașterea presupune chiar ca tot ceea ce intră în contact cu nou-născutul să fie perfect curat, nou, nefolosit, pentru ca orice posibilitate de contaminare cu malignul să fie exclusă: "apa se aducea într-o oală nouă, de lut, procurată din timp în acest scop. Apa nu se lua de oriunde și oricând deoarece în ea se aruncau multe necurățenii, se scăldau necurații în ea. Era preferată apa din fântâni, care erau sub mai atentă supraveghere și cea ne-nceputã, folosită și pentru prepararea leacurilor, pentru farmece"[144]. Pentru că argintul era considerat nu numai un metal tare, ci și unul curat, datorită strălucirii sale albe, în apa primei scalde se punea întotdeauna un bănuț de argint, pentru ca atributul curățeniei să se extindă și asupra nou-născutului. Încărcată cu asemenea valențe purificatoare, apa primei scalde "*se arunca în grădinița de flori, ca pruncul să fie frumos și curat ca florile*"[145]. Analog, pe valea Barcăului se credea că "*dacă fetele să spală pă față, cu roua după holdă, înainte dă secere, o să fie curate și frumoasă tăt anu*"[146]. Grija față de curățenia trupească și sufletească a cuplului copil - mamă continua și după naștere. La Marin, "*pă patu pă care doarme maica cu pruncu nu-i sclobod și*

[143] Nicoleta Coatu - *Simbolul cultural al apei*, în Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor Constantin Brăiloiu, tom VI/1995, p. 137.
[144] Valer Butură - *Cultura spirituală românească*, București, 1992, p. 281.
[145] Inf. Lucreția Ceaca, Zalha - Sălaj.
[146] Inf. Ludovica Gui, Valcău de Jos - Sălaj.

să așeze nime, să nu spurce pruncu ori laptele maicii"[147]. De asemenea, "*la copil nu veneau, după naștere, femei care nu erau curate, ca să nu spurce copilul*"[148].

Creștinismul și performarea ritualurilor creștine au adus noi seme principiului curățeniei. Intrarea în biserică, considerată lăcaș sacru, acolo unde prezența dumnezeiască este mai aproape ca oriunde de sufletul omului, presupune o curățenie desăvârșită, sub toate aspectele: "*dumineca ori la sărbători, când merem la biserică, ne spălăm dimineața pă mâni și pă față și ne știmbăm cu haine curate. Înainte d-a mere la beserică nu-i slobod și mânci, numa după ce ieși dă la beserică; atunce mâncare-i mai bună că o mânci după ce i-ai mulțămit lu Dumnezău în beserică pântu darurile lui alduite. În beserică trebuie să intri cu sufletu curat, să n-ai păcate pă inimă; io mă spovedesc și mă cuminec la tăte sărbătorile, că așe intri mai curat în beserică*"[149]. Tradiția impune mari restricții și pentru femeile care sunt la ciclul menstrual sau care au născut de curând și "nu s-au curățit încă": "*dacă-s sâmțite, femeile care-s spurcate nici nu să duc la beserică, nici nu intră în sfântu lăcaș să nu spurce cu spurcăciunea lor casa lu Dumnezău*"[150]. În alte zone, normele sunt ceva mai îngăduitoare: "*muierile care să știu că nu-s curate, stau numa-n tinda besericii, nu să duc la icoane*"[151]. Interdicțiile cărora trebuie să se supună astfel de femei necurate fiziologic se extind și înafara spațiului de cult; pornindu-se de la credințele în sfințenia grâului și a semănăturilor, "*după ce-o născut, femeile nu-i voie să iasă 6 săptămâni la hotare, că spurcă hotarele și drumurile; ele trăbuie să steie acasă până vine la iele popa și le citește dân carte*"[152]. Aceleași norme de curățenie trebuie îndeplinite și atunci când se face prescura, pe care femeile o duc duminica și la sărbători în biserică: "*prescura să face dân cel mai curat grâu, dân fărină cernută pân sâtă deasă, și fie curată. Te speli pă mâini și frământi prescura și zăci în gând Tatu nost și Născătoarea. Prescura să pune pă dosu dă prescuri, curat, alb, și*

[147] Inf. Maria Huluban, Marin - Sălaj.
[148] Inf. Lucreția Ceaca, Ceaca - Sălaj.
[149] Inf. Ludovica Gui, Valcău de Jos - Sălaj.
[150] Inf. Nastasia Oltean, Rus - Sălaj.
[151] Inf. Maria Huluban, Marin - Sălaj.
[152] Inf. Nastasia Oltean, Rus - Sălaj.
[153] Inf. Susana Crăciun, Porț - Sălaj.

așe să duce la biserică"[153]; "*amu lume-i altfel, da io așe am știut că atunci când faci prescură trebuie să fii iertată, și să nu te mai culci cu bărbatu. Io-s iertată dă o douăzăci dă ani, și fac prescură pântru tăte vecinele*"[154].

În căutarea curatului cu valențe terapeutice

Reîntorcându-ne la magie, însă, și la cadrul ritualul special pe care performarea oricărui act magic îl presupune, putem detecta o serie de momente ale reliefării cuplului dihotomic *curat / necurat (murdar)*, în structura descântecului sau a actelor pre- și post-descântec. Așa cum spunea și H. H. Stahl, descântatul trebuie privit ca un remediu, "cel al desfăcutului"[155], prin care situațiile magic provocate sunt tot magic rezolvate, făcându-se astfel trecerea de la anormal la normalitate. Regăsim ideea încă din cele mai vechi timpuri: vorbind despre originea magiei, Pliniu credea că ea poate fi depistată în medicină: "aproape orice boală este opera unui spirit rău sau a unei vrăji magice. Vindecarea este deci opera vrăjitorului, munca lui obișnuită"[156].

Structural vorbind, întreg descântecul este clădit pe opoziția, pe de o parte, dintre *făcutul* ce conține în mod excepțional atributele *murdarului*, concretizat în bube, fapt, vărsat sau personificări malefice de fete (două, trei, nouă sau nouăzecișinouă), iepe, făcătoare, moroaie, strigoaie ori corespondenții lor masculini, care se coc, se sparg, se lățesc, beau sângele mănâncă carnea, provoacă ceasuri de moarte, totul într-o atmosferă terifiantă, poluată, marcată de urlete, nechezaturi, tropote, boscorodeli, și *desfăcutul* magic, pe de altă parte, manifestat prin calități ale *curatului:* apă ne-nceputǎ, cărbuni, busuioc, ban de-argint, rugăciuni, apeluri la divinități, stoparea tuturor acțiunilor nefaste.

La nivel de ingrediente necesare descântecului, cea mai utilizată este "apa curată" sau "apa ne-nceputǎ". Ingredient primordial, această apă specială cu virtuți miraculoase se obține în circumstanțe bine precizate: "*apa în care coți îi bine s-o iei din*

[154] Inf. Nastasia Oltean, Rus - Sălaj.

[155] H. H. Stahl - *Eseuri critice despre cultura populară românească*, București, 1968, p. 207.

[156] Pliniu, citat de J. Maxwell în *Magia*, p. 27.

apă urlătoare, ori apă de izvor. O iei dă trii uări dimineața, cu gura-n jos o iei. Apui duci atunci când iei apa on mnez dă pită și on bănuț, și zâci așa: Doamne Sfântă Mărie,

Măicuță Sfântă,
Io mă rog ție,
Tu mi-ajută mie.
Că nu ieu apa asta de-aci,
Ci ieu leac la ....
Și-l plătesc cu pită și cu sare
Să-i deie Dumnezău on leac mare.
Îl plătesc cu pita lui Christos,
Să-i deie Dumnezău on leac frumos.

și țâpi banu și mnezu acolo dă unde-ai luat apa"[157] . În alte părți, ea este apa adusă dimineața, "*dă la nouă izvoară*"[158] sau "*di pă vale, dă su o răchită, cum mere apa-n jos*"[159] , din "*fântână curată, să fie apa ne-ncepută*"[160] , ori "*mai la vale, dimineața, la răsăritul soarelui, și iei cu mâna direaptă apă dă la intorsură*"[161]. Intr-un cod mai complex, apa se ia "*di la întorsură, dă trii uări: iei di la răsărit ș-o arunci cătă răsărit și zâci: asta nu-i dă leac! Di la mnează și iară o arunci cătă mneazăzi și zâci: asta nu-i dă leac! Iei atuncea a triia uară di la sfințât și zâci: asta-i dă leac!*"[162]. Indiferent de practica realizată, ideile care subzistă creionează principii tradiționale clare: apa se ia de la o *întorsură*, adică din acel loc care sugerează cel mai plastic o întoarcere a bolii; se ia cu mâna dreaptă, ca să meargă și descântecul drept; se ia într-o cană *cu gura-n jos*, pentru ca și boala să meargă în același sens, să se risipească.

Este vizibil deci că, în condițiile purității rituale necesare descântării, condiția sine qua non a apei este curățenia și limpezimea ei. Sunt chemate să-și dea concursul aici atât localizările spațio-temporale clare, fără echivoc, cât și fondul sufletesc al descântătoarei, curățat și purificat prin apelul la divinitate.

De o importanță aparte se bucură apoi în economia descântecului cărbunele. "Simbol al focului ascuns și a energiei

157 Inf. Susana Crăciun, Porț - Sălaj.
158 Inf. Ana Criste, Boian - Sălaj 011938.
159 Inf. Ana Țurcaș, Plesca - Sălaj 011502.
160 Inf. Ileana Crișan, Cizer - Sălaj 012131.
161 Inf. Gafia Băican, Pria - Sălaj 011912.
162 Inf. Veronica Sabou, Pria - Sălaj, 011878.

oculte"[163], cărbunele subsumează o forță materială și spirituală etern utilizată în magie. Entitate complexă, cărbunele capătă valențe miraculoase mai ales în contextul comportamentului său față de apă. Stingerea tăciunilor este un demers ce pune față-n față două elemente ale materiei primordiale, focul și apa. In momentul anihilării lor reciproce, energiile descătușate pot fi canalizate spre valențe premonitorii sau chiar terapeutice. Tocmai de aceea, se sting 3 sau 9 cărbuni aprinși, pe rând sau în trei reprize de câte trei. Raționamentul este ușor detectabil: fundamentul mistic este dat de legea similarității, teoretizată de Frazer în *Creanga de aur* , sau explicat simplu de o descântătoare:

"Potolește Doamne
Durorile, junghiurile,
Împunsăturile, șezătăturile,
Cum să potolește
Focu aista-n apă"[164]

sau: *"Sfântu foc îl țâp în sfânta apă*
De-i de diochi să-i treacă"[165]

Rezultatele obținute în urma actului magic sunt deci duble: verificarea unei întreprinderi malefice asupra subiectului (dacă tăciunii se lasă la fundul vasului înseamnă că subiectul a fost deochiat) și obținerea unui lichid miraculos care, băut sau pus pe zona bolnavă dovedește calități tămăduitoare. În plus, valențele purificatoare ale cărbunelui, cu flăcările focului sacru închise în el, contribuie la o senzație și mai pregnantă a *curatului,* pentru că descântătoarea se bazează mai ales pe energiile purificatoare ale focului, eliberate la contactul acestuia cu apa ne-ncepută.

La un alt nivel, cel al spațiului interior al locuinței, nu întâmplătoare este preferarea locului de lângă cuptor pentru momentele descântării. Desigur, înainte de toate, colțul cu cuptorul este cel mai familiar loc pentru femeie, apropierea de cuptor facilitând și accesul la cărbunii necesari praxisului; totuși, în cazul unei întreprinderi magice atât de delicate cum este cea a descântatului, în care se încearcă înfrângerea *impurului* tocmai prin forța *purului*, atmosfera lipsită de orice impurități prin acțiunea

[163] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant -*op. cit.*, București, 1995, vol.I. p.27.
[164] Inf. Floare Pop, Cizer - Sălaj, 010254.
[165] Inf. Maria Mureșan, Gârbou - Sălaj, 07710.

benefică, aproape sacrală, a focului, favorizează net puterile intime ale descântătoarei. Absolut sporadic, am asistat la o substituire a cărbunelui, acest panaceu popular universal pentru tămăduitoarele satului cu... fire de iarbă. O femeie din Plesca atenționa că "*atunci când dăscânți pântru uăchi nu să stâng cărbuni, că uăchii-s lucru jingaș; în loc dă cărbuni să ie iarbă dă su prun ori dă su măr, dă unde nu calcă nime și să pune în apă luată dă trii uări pă vale-n jos și să dăscântă*"[166]. Indiferent însă de ingredient, este clar că semul constitutiv care rămâne constant, menit să păstreze status quo-ul necesar practicii magice este *curatul*. Analizând sfera vecină, cea a descântecului pentru animale, ingredientul universal este măsura de tărâțe: "*păstă tărâțe să țâpă trii stropi dă sare și să opăresc cu apă curată luată în jos, dân vale*", după care se dau la animale[167]. *Curatul* este deci etern repetabil.

În extrema cealaltă se situează, în contextul ritualurilor magice, granițele hotarului formate din gard viu - mejiile, resimțite ca cele mai impure locuri din hotar sau grădină. Aici se petrec maleficele acte de magie neagră - aruncatul faptului pe oameni, luatul urmei pentru blesteme sau alte vraciuri: "*mnezunia-i lucru năcurat, că acolo să aruncă tâte murdăriile, și dacă dormi pă ie te scoli rău*"[168], "*nu-i bine să te culci cu capu pă mejie că la mejii să țâpă tăt felul dă vraciuri și dă mizerii; acolo să coată dă fapt și dă bube și dă tăte bolile*"[169].

La nivel practic, concret, de consumare a actului magic, dihotomia *făcut / desfăcut* este regăsibilă în utilizarea apei în ritualul descântecului, respectiv în actul final al anihilării ei. Descântecul, ca entitate complexă, înțelegând aici și incantația, dar și ceremonialul gestual, se consumă efectiv, ca act, deasupra recipientului cu apă (cană, *finjie, plevuț, blid* etc). Întreaga gamă de secvențe complet efectuate de magician se concentrează - și deci sunt intim transmisibile - asupra apei. Traseul magic creionat deci de lichidul primordial al magiei este unul sinuos: de o curățenie impecabilă la început, extrem de aproape sau, uneori, chiar suplinind prin calitățile de excepție agheazma, apa se încarcă apoi,

[166] Inf.Floare Chiba, Plesca - Sălaj.
[167] Inf. Floare Țurcaș, Plesca - Sălaj.
[168] Inf. Maria Meseșan, Hida - Sălaj.
[169] Inf. Veronica Chiș, Fizeș - Sălaj.

sub privirile, vorbele și gesturile descântătoarei cu un potențial magico-curativ imens. Atât de mare, încât *făcutul* malefic poate fi *desfăcut* benefic doar la simpla înghițire a lichidului miraculos. Traseul sinuos al apei nu se încheie însă aici. Cantitatea neîngurgitată ce rămâne preia, oarecum simptomatic, întreaga vrajă asupra ei; dacă ea nu este consumată integral - și de cele mai multe ori nu este - ea trece brusc din sfera terapeutic-pozitivă într-una puternic marcată negativ, a vrăjii malefice. Practicante ale magiei albe, descântătoarele recomandă deci aruncarea reziduurilor lichide "*la țâțâna ușii*"[170] sau "*în fundu ogrăzii, pă mejie, că acolo nu umblă nime*" [171], tocmai pentru ca apa, potențată negativ acum, să nu mai vină în contact cu alte persoane. Credința generală este că *făcătura* poate trece asupra aceluia care vine în contact cu aceste reziduuri marcate negativ sau cu locul unde au fost ele aruncate - și, de aici, o întreagă colecție de credințe magice și superstiții populare în legătură cu inoportunitatea de a sta în spatele ușii, în apropierea mejiilor, la răscruce de drumuri etc. Punând în pericol deci integritatea individului care, necunoscând codul de interdicții magice, ar putea veni în contact cu ea, apa trece în registrul *făcutului*, perpetuând astfel sinuozitatea unui traseu biunivoc.

Boala învinsă prin ritualizare

Trecând printr-o lungă succesiune de etape, profund marcate de o tehnică magică îmbogățită adesea cu elemente autohtone, descântecul are - ca orice întreprindere umană - o finalitate dorită. Neîndoielnic, apelul la medicina magică populară, persuasiunea consecventă a magicianului, posibilele lui calități bioterapeutice și o imensă încredere din partea subiecților conduc, deseori, la o

[170] Inf. Veronica Chiș, Fizeș - Sălaj.

[171] Inf. Victorie Rocaș, Valea Hranei - Sălaj.

[172] Notabilă mi s-a părut tăria cu care o informatoare din Rus - Nastasia Oltean - asocia făcutul prescurilor cu "cotatul". Punând ambele acțiuni pe același palier, ea susținea că protagonistele trebuie să fie, în ambele situații, "femei iertate", adică "iertate de lume și iertate de ciclu ala femeiesc, și să nu-ți mai trebuiască bărbat", continuând chiar să dea, pentru consolidarea ideii, o serie de exemple negative, de femei din sat care, recunoscândă că încă se mai culcă cu bărbații lor, fac totuși prescură, și chiar se leagă să descânte.

finalitate pozitivă a actului, concretizată printr-o vindecare rapidă. Expresia unanim întâlnită pe teren a fost aceea că răul trece "ca și cum l-ai lua cu mâna" iar încrederea descântătoarelor în demersul lor, atât de puternică, încât în momentul respectiv orice reacție de neîncredere sau bănuială a cercetătorului este blocată. Interesant ar fi însă un studiu fundamentat pe marginea acestei finalități, cu o raportare pluridimensională la psihanaliză, sociologie, medicină, pornind chiar de la imaginea oferită unanim de încheierea descântecelor :

"Iar —— rămână luminat
Și curat
Ca arjintu strecurat
Cum Dumnezău l-o dat".

Puritatea aproape sacralizată la care trimite această secvență finală a incantației ritualice trebuie înțeleasă și ca o extensiune a sferei semantice a accepțiunii populare a conceptului de *curățenie*. Idee cu ample valorizări în mentalitatea tradițională, curățenia rituală este prezentă în verbul descântecului sau în practicile magice aferente sub multiple înfățișări. Femeile care descântă, descântătoarele, la fel cu cele care lucrează la *cămașa ciumii*, la făcutul prescurii sau la o serie de întreprinderi magice sunt, de cele mai multe ori, femei *iertate*, adică femei curate, trecute de o anumită fază a vieții, care se supun benevol anumitor abstinențe sexuale, actul sexual fiind resimțit deseori în spațiul tradițional ca generator de impuritate[172].

Cele două elemente primordiale din recuzită - apa și focul - sunt de asemenea surprinse în ipostazele lor purificatoare: apa sub forma *apei ne-ncepute*, iar focul, închis în căldura mocnită a cărbunelui din vatră, ea însăși spațiu sacru al casei țărănești; reflex al macrocosmosului, "purificarea prin foc devine complementară purificării prin apă" și la nivel microcosmic[173]. Prezența apei și a focului este permanentizată prin extensia "simbolului purității, a oricărui fel de puritate"[174], întruchipat de argint, sau prin duritatea și rezistența intrinsecă a fierului, calități repercutate asupra descântecului terapeutic.

[173] Jean Chevalier - *op. cit.*, vol.II, p.64.
[174] *Idem*, vol.I, p.140.

Resorturile verbale ale descântecului sau lungul drum al spurcatului spre curat

Textele descântecelor relevă și la nivel lexical opziția semantică a celor doi termeni; dacă descântătoarea se cere a fi curată, iar atmosfera generală, cuprinzând și ingredientele, ustensilele sau leacurile, se cere a fi lipsită de impurități de orice fel, exteriorizarea făcutului - mai ales faptul, vărsatul bubele - sunt îngemănarea urâtului, a scârbosului și a murdarului; numirea lor, la fel cu imprecațiile descântătoarei care li se adresează direct, pentru mai multă eficiență, conțin termeni de o duritate lexicală extremă:

"Fapt spurcat,
Fapt năcurat,
Du-te dă la mine
Pă mejia asta bătrână"[175]

sau:

"Bubă spurcată,
Bubă năcurată,
Du-te curăți-te
Și te du"[176]

Amenințarea se face cu lexeme din aceeași matrice semantică, antonime de data aceasta, știind că opozițiile se pot distruge reciproc; necurățenia și spurcăciunea provocate prin gesturi malefice vor fi deci înspăimântate cu ajutorul unei mâini spălate și a unei "guri necinate", adică în plină zi de post:

"*Că te șterg cu mâna mâna me asta spălată*
Și te suflu cu gura asta necinată"[177].

Aceeași diferențiere sensibilă, la nivel structural poetic, poate fi detectată prin alăturarea a două secvențe epice din descântece. Prima descrie starea de dinainte de făcătură și se structurează în jurul surselor de apă curată - fântâna, izvorul și valea, resimțite ca adevărate condensări de puritate simbolică:

"Că dimineață s-o sculat,
Pă obraz s-o spălat,

[175] Inf. Veronica Chiș, Fizeș - Sălaj.
[176] Inf. Veronica Chiș, Fizeș - Sălaj.
[177] Inf Ileana Lozea, Pria - Sălaj, 2271 I t.

Lu Dumnezo s-o ruga(...)
La fntână cu smântână,
La izvor cu groștior,
La vale cu laptele"[178].

Cealaltă secvență surprinde maleficul personificat - potca - în plină acțiune, cuprinzând întreg spațiul și avânda mărci clare ale imoralității, deci ale impurității interioare (iepele și curvele):

"*Să luă potca ce mare,*
Cu potca ce mică,
Alungu satului,
Alungu uărașului,
Rântezând ca iepele,
Tropotind ca curvele"[179]

Următoarea secvență, dialogală de data aceasta este, de regulă, cea care relevă prezența divinităților creștine în sprijinul celor vătămați, la solicităriloe descântătoarei, căci "Dumnezeu aduce., prin cuvintele care-l invocă, o curățenie asemănătoare celei a Maicii Domnului, dăruită cu totul lui Dumnezeu, celor ajunși sub puterea Necuratului, a celui urât, strâmb, murdar în gânduri,în simțiri, în fapte"[180]:

"*Hou!*
Că de-acolo io le sorocesc
Cu cuvântu mneu,
Cu porunca lu Dumnezău,
Cu ban de-arjint,
Cu numele lu Dumnezău cel sfânt,
C-acolo am umblat,
Până n-am cinat,
Cu-arjint am încunjurat,
Cu ban de-arjint
În cap v-oi lovi,
Napoi v-oi heini.
Cu ban de-arjint

[178] Inf. Salvina Recean, Aghireș - Sălaj.
[179] Inf. Veronica Sabou, Pria - Sălaj, 011878.
[180] Dumitru Stăniloaie - *op. cit.*, p. 126.
[181] Inf. Ileana Lozea, Pria - Sălaj, 2271 I t.
[182] Inf. Gafia Băican, Pria - Sălaj 011904.

În cap v-oi crepa,
Napoi v-oi înturna.
Dă 99 dă uări
Până mâni în cântători.[181]

În remediul propus de incantația ritualică a descântecului, rolul esențial pare să-l joace așadar, argintul. Forța lui este universal recunoscută, indiferent de forma sub care se află: "cu ban de-arjint o cu inel, cu bumb dân ureche. Încunjuri îndărăpt buba, și zâci dă trii uări"[182]. Argintul pare a juca în economia descântecului același rol pe care îl joacă sfânta cruce în cazul strigoilor. În final, el pare a fi recunoscut de către toate descântătoarele ca fiind cel mai potrivit termen de comparație pentru curățirea spre care se tinde prin dezlegarea făcutului, prin întreg ritualul descântecului. Dacă descântecul se face pe un om, atunci idealul spre care se tinde este ca acesta:

"*Să rămână curat,*
Luminat,
Ca argintu strecurat";

dacă descântecul are ca obiect "un iosag", căruia i s-a furat laptele, atunci laptele ce trebuie să fie adus va fi

"*Curat, luminat,*
Ca argintu strecurat"

sau, într-o apropiere reflexă de taina Bibliei, "*ca apa Iordanului de curat*"[183].

Practică magică ancestrală, descântecul pare să închidă în el o adevărată chintesență a noțiunii de *curat*, atât de importantă pentru lumea satului și atât de relevantă pentru gândirea tradițională. Însăși finalitatea "cotatului" este atingerea stării de *curățenie*, fie în sensul ei trupesc, fie în ipostaza ei sufletească, pentru că epica descântecului denotă clar suprapunerea lexemelor *boală - murdărie și sănătate - curățenie*. Trimiterile comparative spre tăria și curățenia simbolică a argintului nu fac decât să certifice dorința de depășire a unei stări poluate și intrarea în normalul cotidian sau în normalul tradiției, pentru că în asemenea condiții, *curatul* este nu doar un deziderat, ci o stare de fapt, iar

"*Curat, luminat*
Ca argintu strecurat"

închide în el tiparul unui mod de viață.

[183] Inf. Gafia Băican, Pria - Sălaj, 011903.

V. Mărci textuale și structuri de comunicare în descântatul popular terapeutic

La-nceput a fost magia...

S-ar putea spune, fără teama de a avansa ipoteze nefondate, că, în practica de zi cu zi a satului tradițional românesc, *natura duală* a descântecului terapeutic este originea *formală* a finalității acestei structuri folclorice. Și dacă pornim de la această axiomă, trebuie să o avem în vedere și atunci când facem o analiză, fie ea mai detaliată ori mai sumară, a descântecului de boală; credem așadar că "la-nceput a fost cuvântul și cuvântul era de la Dumnezeu și Dumnezeu era cuvântul". Studiile antropologice ne arată însă că forma primară a gândirii umane este magia: "Ea ar fi putut exista cândva într-o formă pură și omul, la început, ar fi putut gândi doar în termenii magiei. Predominanța riturilor magice în cultele primitive și în folclor constituie, credem, o dovadă asupra unei astfel de teorii.(...) Astfel, magia ar reprezenta întreaga viață mistică și, în același timp, întreaga viață științifică a omului primitiv. Ea ar constitui prima treaptă a evoluției mentale, așa cum o putem constata sau presupune. Religia a rezultat din erorile și eșecurile magiei"[184]. Așadar, la-nceput a fost ... magia.

Generic vorbind, acestea sunt cele două "puteri" ale descântecului popular terapeutic, producătoare ale dualismului de care vorbeam, pentru că "în puterea limbii stă și moartea și viața.

[184] Marcel Mauss, Henri Hubert - *op. cit.*, p. 19.

[185] Un informator citat de Ștefania Cristescu Golopenția - *Drăguș, un sat din Țara Oltului. Manifestări spirituale. Credințe și rituri magice*. București, 1944, p. 61.

Limba are putere ca cîrma la corăbiile pe mări"[185]. Structurat la confluența *logosului* cu *magia*, descântecul se manifestă în toată plenitudinea sa atât în *discursul verbalizat*, cât și în *praxisul ritualic*, înfățișându-se, înainte de toate, ca o structură de comunicare, cu funcții social-comunitare. Ca structură de comunicare sincretică, descântecul alătură multiple limbaje cu valori simbolice: verbal - poetic, practic - gestual, mimic, obiectual, toate filtrate prin grila magicului popular, în speranța atingerii finalității propuse: înlăturarea agentului malefic și reinstaurarea stării de sănătate de dinainte de perturbarea datorată agentului maladiv.

Descântecul, între voci și poli

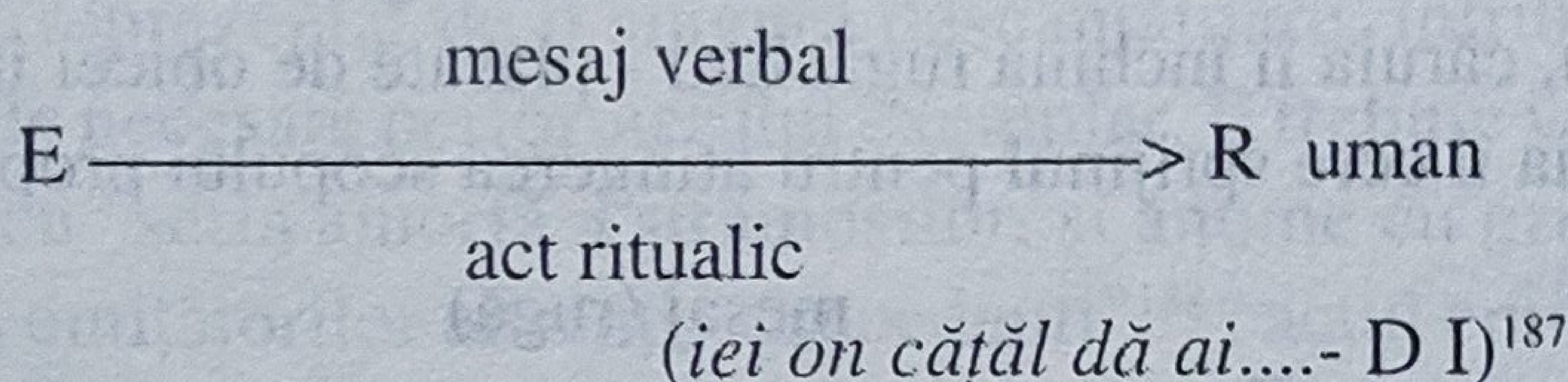
Ca structură de comunicare, formula incantației terapeutice se organizează intern sub forma unui schimb de informații, în cele două sensuri ale sale: emiterea unui mesaj și receptarea lui. Schema - oarecum "clasică" - a comunicării, așa cum a fost ea teoretizată de Roman Jakobson în studiile sale de lingvistică generală, este așadar total acoperită de actul de comunicare circumscris de descântecul terapeutic: contextul situațional odată creat prin perturbarea stării de sănătate a pacientului și prin apelul la magician, pune față în față cei doi actanți: emițătorul (E), descântătoarea (și foarte rar descântătorul)[186], și receptorul (R), pacientul, ca instanțe comunicative între care circulă ambivalent un mesaj. Mesajul (M) este codat la E, dar pe parcursul interacțiunii comunicaționale, lui R i se furnizează și codul de decriptare, pentru ca, participând afectiv, volitiv, gestual și fizic la decodarea specifică a mesajului alături de E, să mărească șansele de reușită ale actului de comunicare și ale actului magic totodată. Decodarea mesajului M beneficiază de mai multe chei: una verbal - discursivă, alta gestual - obiectuală și, în fine, una psihoenergetică, toate intenționale, dat fiind pragmatismul incantației ritualice.

Transmis între E și R (ambii activi, concentrând într-un

[186] Am mai arătat că în cercetările noastre de teren nu am întâlnit decât descântătoare, adică practicieni - femei, bărbații manifestând o anumită reticență și pentru faptul în sine, dar și pentru instanța pe care o reprezintă un astfel de performer.

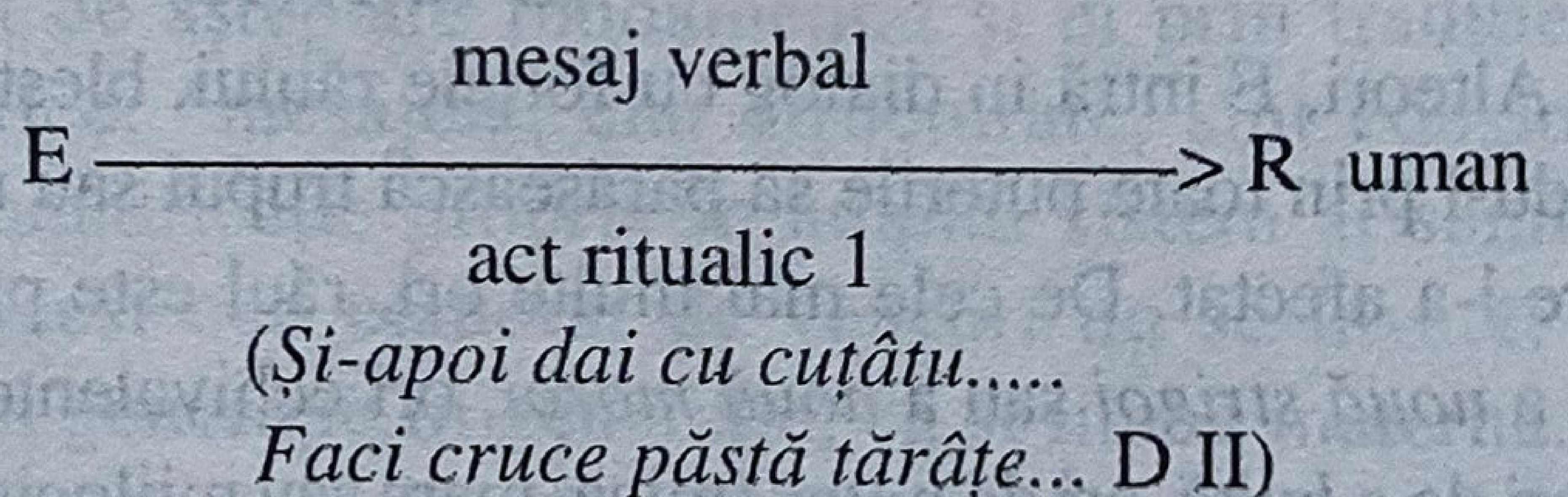
singur mesaj codificat atât latura succesivă, cât și cea simultană a comunicării), descântecul, ca și construct lingvistic, provoacă procese de reprezentare și formulare la locutor și procese de referențiere și interpretare la interlocutor.

Trebuie făcută aici o precizare: dacă în cazul descântecului terapeutic pentru oameni schema (simplificată) a comunicării ar fi

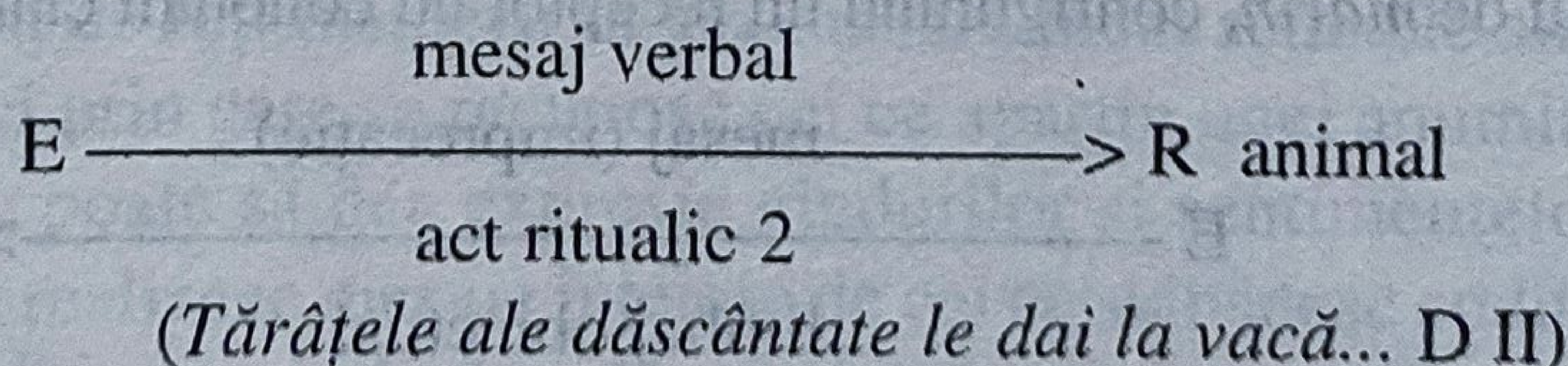


(*iei on cățăl dă ai....*- D I)[187]

unde *mesajul* este văzut, potrivit acelei naturi duale a descântecului despre care vorbeam la început, ca sincretism al celor două forme de obiectivare: textul (constructul verbal) și actul ritualic (praxisul magico-ritualic), în cazul aceluiași tip de descântec pentru animale, receptorii se multiplică, în sensul că, chiar dacă R uman este întotdeauna prezent, el coparticipând la întreprinderea magică, actul în sine se performează pentru un alt destinatar, în condițiile în care acesta este unul absent de multe ori, și oricum, chiar dacă el ar fi prezent, nu ar putea decoda mesajul, necunoscând codul (limbajul articulat); virtual vorbind însă, el este un receptor - animal, R animal, inclus în actul comunicării fie numai și pentru faptul că cea mai mare parte a praxisului magic ce însoțește descântecul, și care trebuie inclus în actul comunicării, i se adresează:



(*Și-apoi dai cu cuțâtu.....*
Faci cruce păstă tărâțe... D II)



(*Tărâțele ale dăscântate le dai la vacă...* D II)

[187] Pentru ilustrarea construcțiilor teoretice redăm în anexa III, pagina 356 - 358, două descântece terapeutice, notate convențional cu D.I și D II, primul pentru oameni, al doilea pentru animale, texte publicate în culegerea de descântece populare terapeutice *Descântece, Descântece populare din Sălaj*, Zalău, *1999*, p. 60, respectiv p.156.

Rămânând în același punct al analizei, al celor două instanțe comunicative, trebuie să subliniem că ele se găsesc în dialog aproape tot timpul cât durează procesul magico-verbalizat, cu excepția secvențelor epico-narative din structura incantației. În dialog intervin însă și alți receptori, înafară de cel prezent, R uman sau, uneori și R animal. E intră în dialog și cu un receptor divin (R+), căruia îi închină rugăciuni - plasate de obicei în incipit - și căruia îi cere sprijinul pentru atingerea scopului propus:

mesaj (rugă)
E ——————————————> R+
gest (semnul crucii)

Ex: *- Doamne-ajută-mi Maică Sfântă,*
Cu-ajutoru tău
Și-a lu Dumnezău,
Pă gându ce gândesc,
Pă proba ce probolesc.
Rogu-mă Doamne, mă rog,
Doamne cu dulce mă rog,
La Maica Sfânta Precista
Și la Dumnezău dân cer
Să-mi dai Doamne, ce io-mi cer.
(D II, 1 - 10)

Alteori, E intră în dialog cu forțele răului, blestemându-l și forțându-l prin toate puterile să părăsească trupul sau mintea celui pe care l-a afectat. De cele mai multe ori, răul este prezentat sub forma a *nouă strigoi* sau a *nouă moroi*, ori echivalentele lor feminine, ori de *o bubă*, ori de *potcă* (mică, mare sau mijlocie), de *deochi* sau de *mărin*, configurând un receptor cu conotații clar negative:

mesaj (imprecație)
E ——————————————> R-
limbaj obiectual
(amenințări cu foarfeca, cuțitul pana)

Ex: *- Bubă galbănă, pă galbănă*
Nu te coace,
Nu te face,

Nu te sparje,
Nu te oțărî,
Nu te pojărî,
Ce-napoi te-ntoarce.

(D I, 28 - 34)

Chiar dacă aproape întotdeauna E este o instanță unică, practicianul, reprezentat de o singură descântătoare, întrunind toate calitățile necesare performerului exemplar, E trebuie văzut în corelație cu "seria amorfă a strămoșilor, și anume cu grupul de E* - șirul emițătorilor absenți - precedenți"[188] , actul emiterii de mesaj codificat în timp prezentându-se astfel nivelat pe structuri de suprafață și structuri de adâncime, ca în gramatica generativă a textului (modelul lingvistic dezvoltat de Noam Chomsky). Factorul determinant, ale cărui resorturi intime legiferează generarea și funcționarea celor două instanțe - E prezent și grupul de E absenți - este mentalitatea colectivă, prin care se asigură nu doar perpetuarea mesajului, ci și a codului, a limbajelor non-verbale aferente, a sistemului de decodare, a încrederii în finalitatea pozitivă a demersului terapeutic etc. Mentalul colectiv, structurat într-o tradiție populară seculară, face ca mediile folclorice să aibă un anumit limbaj (folcloric) propriu, dublat de un cod prin care se pot transmite mesaje la nivel de macro- și microcosm, pe care receptorii, în virtutea unui orizont de așteptare fundamentat și el prin tradiție, știu să-l decodifice: "mesajele, clar structurate, sînt considerate semne cu semnificație proprie în amplul sistem al semioticii populare. Acest cod elaborat de veacuri nu se învață, ci se însușește din generație în generație, ca și limba maternă. Fără să fie explicitat de cei care trăiesc înlăuntrul mediilor folclorice, el este folosit de toți insiderii în așa măsură încât semnele sînt de fapt mărci prin care se recunosc cei ce aparțin unei anumite colectivități, poate să dea expresie gîndurilor și sentimentelor colective, să realizeze mesaje înțelese de cei ce stăpânesc codul, să creeze noi variante ale faptelor de folclor existente"[189].

[188] Nicoleta Coatu - *Structuri magice tradiționale*, București, 1998, p. 17.
[189] Mihai Pop - *Folclorul în contemporaneitate,* în Revista de Etnografie și Folclor, nr 5/ 1971, tom 16, București, p. 357.

Un test al textului: este sau nu descântecul terapeutic un text complet constituit?

Referindu-ne la descântecul terapeutic ca la acea structură magico-verbală construită la confluența *textului poetic* (discursul versificat) cu *textul poietic* (limbajul obiectual, mimic, gestual, însumând o serie de acte magico-ritualice menite să susțină în plan practic incantația), putem să-l definim în limbaj semiotic ca *o structură matricealǎ realizată din seme constitutive*, "prin specificarea pozitivă (negativă) a trăsăturilor semiotice"[190], așa cum propune modelul elaborat pentru alte specii folclorice de Sanda Golopenția Eretescu:

DESCÂNTEC {
- coregrafie
- muzică
- dans
+ elemente poetice
+ intonație, ritm, cadență
+ limbaj religios
+ limbaj obiectual
+ limbaj gestual
+ mimică
+ elemente de etnoiatrie

Entitate complexă, descântecul terapeutic se prezintă, la nivel semantic, ca o unitate verbal - discursivă organizată intern, care transcende propoziția și fraza, situându-se undeva în domeniul *transfrasticului* (*le transfrastique*, termen intrudus în lingvistică de Sorin Stati), depășind simplul *enunț*, ("mărturie" a textului literar, după Carmen Vlad) și beneficiind de toate mărcile *textului literar*[191].

Dar "un construct poate fi numit text numai dacă procesul de generare a acestuia este permis de normă, de sistemul de reguli.Textualitatea reprezintă un mod de prezentare și de acceptare a unei configurații de semne, aparținând unui cod" [192], astfel încât

[190] Sanda Golopenția - Eretescu - *Probleme semiotice în cercetarea folclorului*, în Revista de Etnografie și Folclor, nr 2/1971, tom 16, p. 120.

[191] Marca definitorie este *textualitatea*, definită de Carmen Vlad ca *proprietatea unui șir de elemente - propoziții - de a fi text*, în *Sensul, dimensiune esențială a textului*, Cluj, 1994, p.35.

[192] Nicoleta Coatu - *Considerații asupra poeticii oralității folcl*orice, în Studii și cercetări lingvistice, XLIII, nr 5/1992, p. 463.

toate aceste elemente vor trebui urmărite în reliefarea textualității descântecului popular terapeutic.

O abordare a descântecului terapeutic din perspectiva teoriei textului își propune, așadar, la un prim nivel, să demonstreze că și produsul folcloric, în calitate de construct verbal - poetic este structurat intern prin succesiunea unor *enunțuri*, legate între ele prin legături intratextuale de sens, fundamentând astfel o *unitate textuală*. Utilizând cartea profesoarei Carmen Vlad ca pe un *manual de teoria textului* , am încercat să detectăm enunțurile En din structurile date, considerându-le "mărturii" ale textului, care "conțin, în plan teoretic, toate indiciile apartenenței la (o secvență de) text, iar în plan ocurențial (adică în planul realizării efective), cel puțin unele dintre ele"[193]. Facem o trecere în revistă schematică a acestor enunțuri:

D I. Dăscântec dă ureche

En	*Versuri*	*Mărci textuale*	*Observații*
En1		*Doamne, Maică Sfântă ajută-mi Și iei on cățăl dă ai în mână...*	prin "-mi", formă pronominală de pers I, se realizează un En bivocal,între E și R+ dar și între E și R uman (prin "și iei...")
En2	1 - 27	*Să luă Mărie... Maica Sfântă întrebă:*	Maria, Maica Sfântă și fata albă ("buba") sunt protagonistele unei narațiuni introduse de En1, prin formula verbală "zâci" și prin cele două puncte
En3	28 - 50	*Bubă galbănă... ...io...*	intră în scenă ambele voci: E și R-, în care R- este apostrofat printr-o construcție verbală directă, imperativă
En4		*Și-ți trabă on ban... Și după ce gheți...*	En4 se corelează cu En1 prin indicațiile *din off* pe care le conține, și prin care E intră în dialog indirect cu R uman, situat oarecum înafara textului poetic, dar în contextul ritualic

[193] Carmen Vlad - *Sensul, dimensiune esențială a textului*, Cluj, 1994, p. 50.

D II. De adus laptele la vaci

En	*Versuri*	*Mărci textuale*	*Observații*
En1	1 - 12	*io* *Să-mi dai Doamne* *Ce io-mi cer*	persoana I sing. apare in dialog cu R +, într-un En bivocal afinitatea semantică dintre "a cere" și "a da" joacă rolul de liant; R așteaptă să afle ce anume va fi cerut de E
En2	13 - 46	*...laptele tău (...)* *Tăt să vină-napoie*	R află care este cerința, după ce E vorbise despre ea în En1
En3		*și-apoi dai cu cuțâtu* *și zâci:*	intruziunea în textul poetic trimite prin conectivul "și" la o secvență anterioară (ruga din incipit), iar cele două puncte leagă secvența de pasajul "zicerii"
En4	47 - 93	*laptele tău* *vinele tale* *gura ta...* *șuștaru tău...* *să te umpli dă hărană....*	toate formele pronominal - adjectivale (ta, tău, tale) sau verbale (te) trimit la un referent precis, în cazul nostru animalul pentru care se rostește incantația, animal prezent cu numele de botez în En2
En5	94 - 97	*laptele lui*	En5 se leagă de En4 prin "laptele", subiectul efectiv al invocației (cererii) descântătoarei, iar de En2 prin "lui", adică animalul numit aici
En6		*faci cruce păstă tărâțe* *și iarăși zâci așe:*	En6 se leagă de En3, mai intâi ca forme regizorale de comunicare, iar apoi prin "iarăși" ,care trimite spre o altă "zicere"
En7	98- 117	*Că cine dân iele a mânca...*	practic, En7 este un rezumat al întregului text de descântec
En8		*tărâțele alea descântate le dai la vacă...*	En8 se leagă de En6 și En3, atât prin formula verbală exterioară textului poetic, cât și prin asocierea gesturilor făcute cu cuțitul și cu crucea, proprii magiei curative, cu tărâțele, "vehicolul" magiei.

Enunțul este perceput așadar ca o structură verbală ale cărei valențe nu sunt toate epuizate printr-o succintă analiză de tip gramatical, sintactic, în sensul dat sintaxei de Charles Morris[194]; mai rămân o sumedenie de valențe libere, prin care En, depășind sfera semnificațiilor codice frazale, trece în domeniul transfrastic și activează aceste valențe la nivel lexical, inițiind legături de sens. Este vorba de parcurgerea unui proces de codare - decodare mult mai complex, în care "sfera implicitului joacă un rol cel puțin la fel de important ca acela al explicitului"[195]. Aceste constatări sunt relevante în momentul receptării și al decodării mesajului din descântec, la R uman, care percepe secvențele enunțiale ca apartinând aceluiași text, cel emis în conformitate cu orizontul său de așteptare.

Extensiile spre interior: coeziunea textului - descântec

Coeziunea textuală ("capacitatea elementelor verbale explicite, co-prezente, de a realiza legături intra-textuale de sens"[196]), procesul prin care textul transcende fraza și enunțul, beneficiind de sens, este vizibilă în cazul ambelor structuri magico-poetice propuse pentru analiză. Vom încerca să dăm exemple pentru toate cele patru forme de realizare a coeziunii textuale, așa cum sunt ele teoretizate de Carmen Vlad în studiul citat:

1. Conectorii textuali:

Pă tărâțe și pă sare și să pună
Că cine dân iele- a mânca
S-a umple dă hărană....

(D II, 111 - 113)

[194] Chrales Morris face o distincție - considerată ca un punct de referință în cercetarea lingvistică - între sintactică (relația dintre semne), semantică (relația dintre semn și obiectul desemnat) și pragmatică (relația dintre semn și vorbitor). O abordare a textului folcloric din toate trei perspectivele devine deci obligatorie, atâta timp cât produsul folcloric, ca text literar, depășește abordarea sintactică.

[195] Carmen Vlad - *op. cit.* p. 57.

[196] Carmen Vlad - *op. cit*, p. 71.

Că are o valoare justificativ - explicativă ce trimite spre context, spre secvențele anterioare, în care R a aflat deja despre intenția declarată a E de a întreprinde o acțiune magică prin care să aducă mana pierdută prin făcătură

Analog, în D I, 11 - 12, se spune:

D-acolo să tălni
Cu Maica Sfântă...

Detectăm aici un D, formă prescurtată a unui *dar* adversativ, care vine să pună în antagonie două secvențe textuale, de fapt două enunțuri separate: cel al călătoriei simbolice a Mariei, văzută ca o rătăcire în locuri străine. în care se pot întâmpla lucruri rele, în comparație cu întâlnirea benefică a personajului cu o divinitate casnică așa cum este Maica Sfântă. Se poate observa deci cum un enunț se leagă, printr-o relație de sens cu un enunț anterior, constituind o înlănțuire de unități de enunț, care, conectate între ele, construiesc *textul poetic*. Tot aici, în această secvență, mai întâlnim și un deictic cu valoare de *continuitate textuală*, pe *acolo*, care trimite explicit spre secvența anterioară. R știe, din parcurgerea alături de E a enunțurilor anterioare, că *acolo* nu înseamnă altceva decât *mnezul dă cale* unde Maria se întâlnește cu forțele malefice.

2. Proformele

Laptele tău să vină dă cu sară.
Pă vinele tale să vină,
În gura ta să se baje,
În vinele tale,
În ujeru tău,
În țâțele tale,
La vițălu tău,
La șuștaru tău,
La mulgătoare ta (D II, 80 - 88)

Repetiția aproape obsesivă a pronumelui posesiv de persoana II-a singular, care ține locul substantivului propriu marcat prin numele animalului sugerează, în planul designației, concentrarea maximă a performerului asupra pacientului (designatului), într-un efort sublim de înfrângere a bolii, dar în planul semnificației el trimite spre secvența din incipit, unde numele vacii fusese strigat, structurând astfel ceea ce Tudor Vianu numea un *context legat* din punct de vedere stilistic.

3. Recurența

Recurența lexicală este o punte de legătură care unește secvențe lexicale ample, uneori aflate la o anumită distanță unele de altele, alteori în secvențe intercalate, pozând într-un fel de *fir al Ariadnei* pentru delimitarea unei unități textuale. În DII găsim o astfel de recurență în pozițiile numeroase ale lexemului **lapte** - desigur, nu întâmplător, pentru că, de fapt, mana animalului pentru care se descântă se concretizează în lapte, ca principal aliment în multe dintre gospodăriile rurale, dar și ca important produs vandabil, sursă de venituri în satul tradițional - care apare în descântecul citat de nu mai puțin de unsprezece ori, la diferite distanțe.

Analog, detectăm o recurență propozițional/frazală cu rol coeziv în enumerarea ordinelor pe care E le dă agentului malefic, R-:

- Bubă galbănă, pă galbănă
Nu te coace,
Nu te face,
Nu te sparje,
Nu te oțărî,
Nu te pojărî,
Ce-napoi te-ntoarce

(D I, 28 - 34)

Este vorba aici de repetiția unor propoziții principale spuse pe un ton imperativ, într-o formă anume, care să aibă efect augumentativ în conștiința pacientului, dar care să nu omită nici una dintre fazele prin acer trece agentul malefic în definitivarea procesului de alterare a stării de sănătate. Numind toate aceste faze în ordinea lor temporal - cronologică, performatorul poate spera într-o negare totală, prin negarea fiecărui proces în parte, a efectului malefic, și instaurarea unui *status quo* anterior.

4. Elipsa

Lăsând la o parte prima secvență a descântecului D II, cea a implorării ajutorului Maicii Preacurate, incantația propriu - zisă începe printr-un dialog nemijlocit între E și R animal, prin care laptele acestuia din urmă este chemat în mod magic, poruncindu-i-se să revină în formele inițiale. De la versul 21 până la versul 26 însă acest dialog încetează, pentru că E intercalează o secvență retorică, explicativă, ca un fel de presupunere:

LITERE

Dă i-o rămas la adăpători,
Văi trecând,
Drumuri vinind,
Oamini trecând,
Tăt să vină-napoie,
Bun și mănos.

La nivel discursiv, R uman știe însă din secvența anterioară că acel **i-** are ca referent lexemul *lapte*,. prezent în toate celelalte secvențe de text, chiar dacă fragmentul comentat este, la prima veder, eliptic denominativ. Aceeași situație o întâlnim și în D I, 37 - 41, unde chiar dacă trei versuri sunt eliptice de predicat, acesta se subînțelege prin raportul la primul vers:

Dân rădăcina măselelor scoate-te-oi,
Dân melciu narelui,
Dân auzu urechilor,
Dân gârteanu grumazului

Gestul și cuvântul: mereu în tandem

Această abordare din perspectiva teoriei textului nu face altceva decât să accentueze și mai profund legătura indisolubilă dintre *textul poetic*, discursiv, modelat stilistic și *textul poietic*, magico-ritualic, desăvârșit prin suprapunerea puterii cuvântului peste utilitatea obiectului sau peste remediile etnoiatriei (și resimțit ca text în virtutea acelorași considerații ca textul poetic). Magia ritualică vine oarecum în completarea tezei de la care pornește antropologul André Leroi - Gourhan, conform căreia, într-un anume moment al dezvoltării umane, ca urmare a poziției bipede, mâna a preluat o funcție importantă a gurii - cea de hrănire direct de pe crengile arborilor sau de pe sol - lăsând gurii disponibilitatea de a se concentra asupra rostirii limbajului[197] . Complementaritatea continuă în lumea magiei formale: mâna continuă să ajute gura, *gestul* continuă să complinească *cuvântul*, pentru a-l parafraza pe același cercetător; este firesc așadar ca, dintr-o necesitate obiectivă, cea a finalizării pozitive a actului magico-ritualic, să regăsim în

[197] Andre Leroi - Gourhan - *Gestul și cuvântul*, București, 1983.

textele descântecelor ambele tipuri de texte: și cel al "zicerii" propriu-zise și cel al "facerii" de gesturi sacrale sau mișcări simbolice. "Facerea" (de fapt "desfacerea", în ordine cronologică și magică), devine extrem de importantă și la nivel lexical-semantic, dat fiind faptul că încă din cele mai vechi timpuri se considera că "aproape orice boală este opera unui spirit rău sau a unei vrăji magice"[198] și că "făcutul" magic nu se poate rezolva decât printr-un "desfăcut" tot magic, dezlegarea fiind singura șansă de restabilire a stării de fapt de dinaintea legării[199]. Cooperarea magică dintre cuvântul rostit și actul performat face ca în interiorul descântecului să ia naștere secvențe de tipul "a spune despre a face", care "marchează transpunerea elementului ritual aparținând modelului poietic în plan textual, în modelul poetic"[200].

Un posibil liant între cele două aspecte - poetic și poietic - ale descântecului popular, dar și o condiție *sine qua non* în stabilirea relației interactive între E și R uman ar putea fi *atmosfera*, ca și categorie socio-culturală legată de cele mai multe ori, în fenomenul receptării, de *orizontul de așteptare*.

Tensiunile magicului: atmosfera

Întreaga activitate a E, în cazul descântecului terapeutic, fie el destinat oamenilor, fie destinat animalelor, stă sub semnul unei intenționalități: cea de anihilare a agentului malefic ce a provocat disconfortul, boala. Această intenționalitate vizează mai ales participarea afectivă și emoțională a R la actul magico-ritualic, participare care ar putea facilita, grăbi sau chiar determina vindecarea sau ameliorarea bolii. E trebuie - și stă în puterea sa să o facă - să creeze o anume *atmosferă* propice "dezlegării magice". Efectul poate fi obținut prin exploatarea mai multor mijloace: construirea imaginativă a unor secvențe spațio - temporale mitice, cadențarea versurilor, intensitatea incantației, accelerarea sau încetinirea ritmului, repetarea unor secvențe textuale, aliterații, construirea unor lexeme fără suport semantic, accentuarea unor

[198] Pliniu, citat de J Maxwell în *Magia*, București, 1995, p. 27.
[199] H. H. Stahl - *op. cit.*, p. 207.
[200] N. Coatu - *op. cit.*, p. 25 .

nume proprii etc., pentru ca R să poată atinge o stare de confort psihic și fizic. Totul converge, la urma urmei, spre conturarea unei *lumi ficționale*, o lume din *illo tempore*, care să aducă în memoria pacientului - ancorată într-un anumit orizont cultural - ceva din liniștea unui spațiu mitic și care să confere astfel premisele prin care boala poate fi învinsă iar echilibrul psihic restabilit. "Lumea textului de atmosferă se află întotdeauna în prelungirea celei actuale, de care o desparte o frontieră laxă; ceea ce numim generic *atmosferă* este o categorie de tranziție ce permite trecerea de la actual la imaginat și regăsirea imaginatului în actualitate"[201] .

Trecând peste preambulul predominant religios, incantația ritualică eliberează toate valențele textului de atmosferă, construind o lume ficțională aflată în contiguitate cu cea reală: lumea imaginată și revelată de E este o construcție proprie imaginarului colectiv al grupului cultural căruia îi aparține și E și structurată, ca reflex, pe modelul vieții arhetipale rurale. Îl găsim pe Dumnezeu stând de vorbă cu Sfântul Petru și cu oamenii deopotrivă, vindecând alături de Maica Sfântă bolile lumești, trecând peste poduri, mergând pe jos (D I) sau vedem vacile mănoase păscând la câmp și adăpostindu-se sub gardurile de spini (D II). În structura de adâncime a descântecului vom detecta nuclee de legende, basme, mitologii populare[202] , într-un perpetuu apel la arhitext; în D II, de exemplu, filonul mitologic este sugerat explicit o singură dată, printr-o tehnică a reliefării unicității proprie prozei de notație, dar trimiterea este fără echivoc:

În câmpia Ierusalimului,
Pă apa Iordanului

Relaționările vin, așa cum spuneam, din matricea orizontului cultural: lumea biblică, atât de familiară spațiului rural românesc, poate fi, în prelungirea lumii cotidiene, cel mai familiar spațiu pentru omul provenind din liniștea satului arhaic. Concluzia unei retorici a textului, în cazul teurgiei, sugerează deci că mărcile acelei *atmosfere* atât de imperios necesară unei terapii populare "se întâlnesc cu predilecție în secțiunile cu funcție metatextuală ale

[201] Mariana Neț - *O poetică a atmosferei*, București, 1989, p. 23.
[202] Ovidiu Paspadima - *Literatură populară română*, București, 1968, p.410 - 419.

unui text, în acele secțiuni prin care discursul - literar sau nu - conștientizează și verbalizează existența unei lumi pe care o conectează cu lumile învecinate (în text și în cultură)"[203].

Aceste trimiteri, prin relații subiacente de intertextualitate, care glisează spre textul model, fac posibile circumscrieri ale textului rostit față de textul primordial: dacă în arhitextul biblic se petreceau întâmplări cu caracter și valoare exemplară, atunci și în textul actualizat de descântec trebuie să se poată întâmpla astfel de fapte exemplare, iar această construcție mentală se repercutează asupra orizontului de așteptare al pacientului: R ascultă, participă la "zicere" și trăiește emoțional textul în așteptarea acelui eveniment despre care se presupune că va avea loc în virtutea unei proiecții a arhitextului în textul actualizat. Această "potrivire" a orizontului de așteptare al R cu faptul exemplar rememorat din arhitext și, ulterior, cu ceea ce se speră că se va repeta în realitate - vindecarea miraculoasă a bolii - este specifică, din nou, literaturii de atmosferă; "potrivirea" este proprie poeticii și retoricii populare. Or, de cele mai multe ori, R, cel căruia i se adresează descântecul tămăduitor, este un receptor arhaic prin structura sufletească, care crede și vrea să mai creadă încă în forța intangibilă a incantației magice. Acest lucru se construiește în opoziție relativă cu lectorul sau R modern, pentru care receptarea textului propune noi chei de lectură: iar una dintre ele este tocmai aceea a nepotrivirii dintre orizontul de așteptare și finalitatea textului literar, de aici izvorând surpriza, spectacolul, șocul lecturii, care, producând incitarea lectorului, deschide calea spre *catharzis*.

Jocurile magiei sau realitate și ficțiune

Persistând în paradigma mai vastă a intertextualității, E evocă o lume, în timp ce R reconstituie o lume. Dacă la nivel lingvistic procesul codare / decodare este un *act de comunicare*, la nivel textual - discursiv este un *joc*, un joc care nivelează încărcătura psihologică a lui R, facilitând terapia, pentru că "starea de spirit a jocului este cea a distragerii și extazului, fie sacru, fie

[203] *Idem*, p.26

doar festiv, și fie că jocul este consacrare sau divertisment. Acțiunea este însoțită de simțăminte de înălțare și de încordare și aduce cu sine voioșie și destindere"[204]. Acest joc implică, așa cum spunea și Huizinga, anumite reguli, detectabile ulterior în textul folcloric: *Și-ți trabă on ban d-arjnt și-l țâi în mână, ș-on cățăl dă ai și faci așe cum ț-am arătat la ureche. Și după ce gheți, iei aiu și-l baji su tăietoru cela dă lemne, să să taie rău și să nu-l găsească nime* (D I) sau *tărâțele ale dăscântate le dai la vacă, da nu tăte odată, ce în tătă zî câte on pumn, în nouă zâle* (D II), indicații regizorale din *off*, pentru ca jocul să se poată performa și finaliza.

Alternanța celor două planuri, cel al *realității* în care se desfășoară fizic relația E - R și cel al basmului, al legendei, al mitului, al imaginii biblice ori al *memoratului*[205], unde se transferă relația pe plan mental, este fundamentul pe care se construiește însuși textul discursiv al descântecului terapeutic. Această alternanță duce tot la un joc, un "joc al ambiguităților" de data aceasta, despre care vorbește și Paul Ricoeur[206]. Plecând de la tezele lui Roman Jakobson, care susține că o anume echivalență între semantic și fonic afectează toate funcțiile comunicării, producând dedublări la nivelul funcțiilor limbajului, Ricoeur sugerează că "în poezie nu are loc suprimarea funcției referențiale, ci alterarea ei profundă prin jocul ambiguității"[207]. Iar din acest "joc al ambiguităților" se naște metafora. "Se crede îndeobște că limbajul poetic conține metafore numai ca niște noduri, din când în când. Or, limbajul poetic, în afară de aceste noduri metaforice evidente pentru oricine, este în cea mai intimă esență a sa ceva *metaforic*"[208]. Mai mult, "cuvintele prin sonoritatea, ritmul, muzicalitatea, prin poziția lor în frază, etc, dobândesc în limbajul poetic virtuți și funcții pe care nu le au ca simple expresii cotidiene. În limbajul

---

[204] Johan Huizinga - *Homo ludens. Încercare de determinare a elementului ludic al culturii.*, București, 1977, p. 215.

[205] Dacă ar fi să acceptăm sfera semantico-literară a acestui termen, așa cum îl definește Cornelia Călin - Bodea în *Text și context în definirea contemporană a memoratului*, Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor "Constantin Brăiloiu" , tom 5/1994.

[206] Paul Ricoeur - *Metafora vie*, București, 1984, în subcapitolul "Pledoarie împotriva referinței", p. 342 - 353.

[207] *Idem*, p. 351.

[208] Lucian Blaga - *Geneza metaforei și sensul culturii*, București, 1994, p. 89.

poetic cuvintele nu sunt numai expresii, ci sunt corpuri, substanțe, care solicită atenția și ca atare. S-ar zice că stările sufletești exprimate în poezie câștigă, datorită acestor virtuți actualizate ale cuvintelor, potența unui mister relevat în chip definitiv. Cuvintele limbajului poetic devin deci revelatorii prin însăși substanța lor sonoră și prin structura lor sensibilă, prin articularea și ritmul lor"[209].

Aici intervine și o altă marcă a unei intense trăiri interioare din partea lui E, *intonația*. Intonația este intim coroborată cu trăirea subiectivă, cu mimarea situațiilor contextuale. Trăirea sub tensiunea jocului, la nivel subiectiv și interiorizat este pârghia prin care greutatea latentă a textului curativ trece din planul referențialității imediate (lumea reală, regăsibilă în unele secvențe textuale) în cel al discursului propriu zis, pentru că "intonația este o modalitate de proiecție a unor structuri latente asupra discursului pe care-l modelează"[210].

Urmarea jocului: narativizarea

De altfel, trebuie observat că, în cazul descântecului terapeutic popular, structură discursivă profund marcată de subiectivitate, E joacă un rol de excepție. Valențele lui trec de la cele ale simplului instrument uman al "zicerii" - deși, așa cum am spus, E, adică descântătoarea sau *cotătoarea, vrăjitoarea, baba* se individualizează ca E uman prin voce, intonație, mimică, gestică, prestanță, prezență scenică, mânuirea recuzitei speciale, vârstă, poziție socială, izolare prin locuință- instrument dotat așadar cu o serie de atribute fizice, materiale, imperios necesare procesului unei "ziceri", nu numai repetabile și specializate discursiv, dar și cu o finalitate cerută de individ sau colectivitate, și se multiplică (aceste valențe) în veritabile încarnări ale unei autorități indiscutabile, nu o dată resimțită ca o persoană *cu har* : *așe m-o lăsat Dumnezău pă mine, precepută la cotat*[211]. Noile calități, care țin de-acum de acest dar al celor aleși, gravitează în jurul unor paradigme sufletești: curățenie rituală, trupească și sufletească (*alea*

[209] *Idem*, p. 91.
[210] Mariana Neț - *op. cit.*, p. 30.
[211] Inf. Floare Țurcaș, Plesca - Sălaj.

care fac prescură o dăscântă trăbuie să fie iertate, iertate dă lume și iertate dă baiu ala femeiesc, și să nu le mai trăbuiască bărbat[212]), cunoașterea unor taine transmise pe cale orală de la predecesorii dotați cu același har, receptați în memoria colectivității ca E cu valoare exemplară, puteri curative speciale (privire pătrunzătoare, câmpuri bioenergetice la nivelul mâinilor, conferind finalitate mișcărilor de atingere, un suflu interior, sporind eficiența actului de *a sufla peste rău*, în credința că răul trece), în fine, un comportament mai ciudat în societate, comportament izvorât din conștientizarea puterilor demiurgice ascunse.

Toate aceste prezențe fac ca implicarea E în text să fie una resimțită puternic de R. *Naratorul* se transformă de cele mai multe ori în *naratar*, alunecând spre o apariție consubstanțială textului, spre un personaj al dramei. Aici se naște subiectivitatea discursului literar, izvorâtă în fapt dintr-o condiție intrinsecă a emitentului. "Există un sens latent al persoanei I pe care discursul narativ îl actualizează, pentru a se actualiza ca povestire, și a cărui articulare (funcționare) textuală (discursivă) se poate reliefa printr-o analiză de tip lingvistic"[213]. Statutul referențial al formei verbale de persoana I, alături de persoana I pronominală sau nominală (pronume sau subiect) nu face altceva decât să mai pună o piatră la temelia ideii că sensul enunțului, și apoi al textului, transcend semnificația frazală, chiar dacă se edifică pe ea, așa cum susține cercetătoarea clujeană[214]. Dacă am considera această *persoană I*, acest *eu naratorial* ca semn lingvistic, în accepțiune saussuriană, am putea cataloga relația dintre E (descântătoarea) și actul discursiv (descântecul terapeutic) ca o relație existențială similară celei dintre *semnificant* și *semnificat,* concluzionând că persoana primă nici nu-și poate dobândi altfel realitatea și substanța, decât prin textul rostit și trăit.

Prima persoană, *eul naratorial, vocea care descântă*, "*io*", în cazul nostru:

Că io zâc cu inima curată,
Cătă Maica Preacurată.

(D II, 11 - 12)

[212] Inf. Nastasia Oltean, Rus - Sălaj.
[213] Carmen Vlad - *op. cit.*, p. 126.
[214] *Idem*, p. 59.

Io nu kem numele tău,
Ce kem laptele tău
Și groștioru tău,
Și sănătatea ta,
Și puterea ta

(D II, 14 - 18)

se obiectivează deci în discurs și el este unic, după cum unic este și fiecare proces de enunțare și performare a descântecului; matricea descântecului curativ, vizând nu doar procese, ci și stări - apatie, bucurie, vivacitate, dorință ori alte ipostaze psihice sau fiziologice, repercutate într-o anumită dicție, intonație, cadență muzicalitate, timbru - alăturate unui anumit cadru spațio-temporal și unui anumit sincretism de scenarii ritualico-magice speciale, nu se repetă niciodată identic, pentru performări succesive. Acest lucru este valabil din pricina suprapunerii unei structuri de adâncime peste structura de suprafață a ritualului complex de teurgie, chiar și dacă admitem că, beneficiind de o memorie ieșită din comun, rod al *harului*, forma expresiei literare a descântecului poate fi relativ aceeași.

Ca semn verbal, persoana I instituie o dublă relație între E și R: mai întâi o relație directă, nemijlocită, cea dintre un locutor și un interlocutor, ambii prezenți fizic în actul narării (în exemplul următor este vorba despre relația E - R animal):

Vacă ——————
Io nu kem numele tău,
Ce kem laptele tău
Și groștioru tău,
Și sănătatea ta,
Și puterea ta

(D II, 14 - 18)

dar și o relație indirectă, presupusă doar de interlocutor și "trăită" numai de locutor, cea dintre "*io*" sau desinențele verbale ale persoanei I în text și ființele cu puteri magico-religioase ce apar aici:

Doamne-ajută-mi Maică Sfântă,
Cu-ajutoru tău
Și-a lu Dumnezău,
Pă gându ce gândesc,
Pă proba ce probolesc.

Rogu-mă Doamne, mă rog,
Doamne cu dulce mă rog,
La Maica Sfânta Precista
Și la Dumnezău dân cer
Să-mi dai Doamne, ce io-mi cer.
Că io zâc cu inima curată,
Cătă Maica Preacurată.

(D II, 1 - 12)

Acest "io" ne introduce în plină oralitate. Persoana I consfințește în unitatea textului prezența unui nucleu diegetic care face ca textul să fie o narațiune. Spre această narațiune ne orientează și lumea fictivă rememorată hipnotic de descântătoare, dată fiind modalitatea sa de construcție poetică - *ficționalitatea*. *Ficționalitatea*, definibilă ca acea posibilitate a limbajului de a clădi lumi ficționale, face ca textul descântecului să imagineze lumi paralele, lumi închipuite, "lumi posibile", după cum le numește Coteanu[215] , spații vaste , care, spre deosebire și în opoziție cu *lumea reală* , pot fi populate de ființe extraordinare. Resortul contiguității celor două lumi pare a fi de sorginte magică, fundamentându-se pe una dintre legile primordiale ale magiei, cea potrivit căreia *asemănătorul trage la asemănător* (legea similitudinii, conducând la *magia imitativă*[216]). Luate global, faptele care se petrec în *lumea închipuită* trebuie să "tragă" la asemănătorul lor, faptele din *lumea reală*. Premisele magice ale vindecării sunt puse deci, iar terapia poate începe, dacă ea întrunește și condiția esențială ca pacientul să creadă necondiționat în eficiența demersului ("eficacitatea în magie implică credința în magie"[217]).

Se înțelege deci că un rol pregnant în actul comunicării îl are și celălalt actant al procesului comunicațional, interlocutorul, receptorul mesajului, R, uman sau, indirect, animal (atunci când decodarea, așa cum am mai arătat, se petrece tot la R uman). Importanța categoriei persoanei este certă, și ea realizează însuși fundamentul actului de comunicare, cadrul necesar vehiculării mesajului și interntionalitatea proceselor de codare - decodare. Pornind de la personalitate și subiectivitate, proprii persoanei

215 Ion Coteanu - *Stilistica funcțională a limbii române*, București, 1985, p.12.
216 James Frazer - *Creanga de aur*, București, 1980, p. 30.
217 Claude Lévi Strauss - *Antropologie culturală*, București, 1978, p. 1999.

prime, celelalte două persoane, a II-a și a III-a se clădesc prin opoziție. Dacă textul poetic implică și un scenariu exterior, ritualic, transpus efectiv în schema actului magic prin performarea unor gesturi, atunci locutorul este prezent în text la persoana a II-a, deoarece manifestarea literară a discursului este cea a imprecației, care presupune *dialogul* nemijlocit al magicianului cu referentul actului magic:

Vacă ————,
Io nu kem numele tău,
Ce kem laptele tău
Și groștioru tău,
Și sănătatea ta,
Și puterea ta,
Vie-n câmp,
Pă su câmp.

(D II, 13 - 20)

(Observarea praxisului ritualic arată că acum este momentul în care se face crucea peste tărâțe cu cuțitul de fier). Alteori, interlocutorul este protagonistul unui fragment de *povestire*, în care se relatează momentele premergătoare crizei instaurate de instalarea agentului malefic:

Să luă Mărie
Dă la casa ei
Dă la masa ei,
Până la mnez dă cale.
Să tălni
Cu moroi,
Cu strâgoi,

(D I, 1 - 7)

și în acest caz, referentul apare ca persoana a III-a. Trebuie arătat că, datorită structurii interne destul de laxe, precum și a numărului mare de versuri, pe de o parte, precum și din necesitatea creării unui cadru propice actului magico-terapeutic, pe de altă parte, cele două descântece studiate, precum și marea majoritate a celorlaltor texte culese în teren (este vorba de un areal acoperit de județul Sălaj), prezintă interlocutorul în ambele ipostaze: atât ca persoana a II-a, în fragmentele de dialog, cât și ca persoana a III-a, în fragmentele de povestire.

Extrem de importantă este însă individualizarea acestei persoane secunde, cea a interlocutorului sau cea a pacientului, în cazul particular al terapiei populare. Destinatarul întregului proces magico-verbalizat trebuie să fie bine precizat, dat fiind faptul că el se singularizează, ca purtător al bolii, în grupul social al oamenilor sănătoși. Tocmai de aceea, poetica discursului terapeutic introduce în mod irevocabil categoria *numelui propriu*, ca și categorie ce aparține, în aceeași ordine semantică, paradigmei mărcilor de textualitate. Textul magic conține (cel puțin) două astfel de denominalizări clare, ambele direcționate precis în discursul descântătoarei: unul la nivelul denumirii agentului malefic, atunci când acesta, odată izolat și numit devine vulnerabil, și poate fi deci anihilat prin forțele speciale ale magicianului, și altul la invocarea numelui pacientului, proces care unidirecționează acțiunea benefică a structurii poetico-terapeutice către beneficiar și individualizează demersul magic, făcând ca fiecare descântec să fie resimțit într-o anumită unicitate: prezența numelui "indică un element de variabilitate, relevând, cu fiecare performare a textului, adaptarea acestuia la cazul concret de terapie populară"[218].

La nivelul construcției textului, numele proprii leagă între ele secvențele textuale, enunțurile, contribuind și ele, prin trimiteri contextuale, la realizarea relațiilor de sens. Astfel, substantivele articulate cu articol hotărât din D I, 34 - 40, desemnând componentele anatomice, prin forma lor articulată realizează trimiteri clare la numele propriu din incipit, Mărie:

Dân rădăcina măselelor scoate-te-oi,
Dân melciu narelui,
Dân auzu urechilor,
Dân gârteanu grumazului

legând astfel cele două enunțuri și probând apartenența lor la acelați text. La fel se întâmplă și cu construcțiile repetate de substantiv + adjectiv pronominal din D II, 81 - 88, al căror referent este în debutul incantației, unde se pronunță numele animalului:

Pă vinele tale să vină,
În gura ta să se baje,
În vinele tale,

[218] Nicoleta Coatu - *op. cit.*, p. 98.

În ujeru tău,
În țâțele tale,
La vițălu tău,
La șuștaru tău,
La mulgătoare ta.

Astfel de exemple fac din categoria numelui propriu "o categorie ce transgresează limitele frazale prin relații extra- și intertextuale, explicite sau inferabile, ca factor de deschidere a sensului spre alte discursuri sau spre alte universuri de semnificații, astfel că numele propriu trebuie considerat unul dintre indicii de textualizare și un conotator de poeticitate"[219].

De la emițător la receptor și înapoi

Dincolo însă de aceste considerații proprii textului teurgic și textualității sale, trebuie spus că discursul terapeutic instituie o relație specială, de natură pragmatic - curativă între E și intenționalitatea discursului, pe de o parte, și R și finalitatea demersului magic, pe de altă parte. În cele mai multe dintre cazuri, în schema comunicațională E este naratorul, iar R este ascultătorul, E este agentul, înfăptuitorul, iar R este receptorul asupra căruia se repercutează activitatea lui E. În cazul descântecului terapeutic însă, deseori o parte din rolul lui E este preluat, parțial, de R. Acest lucru înseamnă că R uman participă la înfăptuirea actului magic mai mult decât în cazul unui simplu dialog sau ca ascultător al unei povestiri. El este cu adevărat un actant, nu numai implicit, prin credința pe care o are în eficacitatea demersului magic și prin încrederea totală în forța / harul descântătoarei, ci este și un actant efectiv, prin cooperarea cu terapeutul popular. Această calitate se augumentează în cazul descântecului pentru animale, atunci când stăpânul animalului aduce la *cotat* doar tărâțele, urmând ca ele să fie descântate de E iar apoi date efectiv animalului de către R uman (*tărâțele ale dăscântate le dai la vacă, da nu tăte odată, ce în tătă zî câte on pumn, în nouă zâle)* sau în cazul în care pacientul, prea bolnav fiind, trimite la descântat doar un obiect (de obicei

[219] Carmen Vlad - *op. cit.*, p. 151.

vestimentar), ce-i aparține, magia curativă funcționând în acest caz pe baza principiului contactului sau contagiunii[220].

Prin intermediul lui E, dar în unele cazuri și al lui R uman, pendularea între *planul realului concret* și *planul realului narațiunii* [221] se realizează permanent. În aceste condiții, prin prezența unui nucleu clar de ficționalitate și prin notificarea unor mărci de textualitate, textul descântecului poate fi considerat ca un *text literar*, ca un *semn folcloric*, a cărui abordare trebuie să meargă pe direcții multiple: dinspre rit spre verbalizare, dinspre poetică spre poietică, dinspre text spre act.

Perceput ca un ansamblu de fapte culturale - unele verbal-discursive, altele pragmatic-ritualice - menit să intervină în refacerea balanței dintre malefic și benefic, dintre pozitiv și negativ, dintre sacru și profan, descântecul terapeutic, ca act intențional cu o finalitate dorită, propune un schimb de mesaje între cei doi factori care sunt implicați în proces: bolnavul și terapeutul. Ca ansamblu cultural ce propune o activitate de schimb, descântecul poate fi inclus în categoria actelor de comunicare, și trebuie tratat ca o structură de comunicare ce funcționează după toate regulile comunicării. O astfel de abordare, din perspective din ce în ce mai largi, mergând dinspre teoria comunicării spre teoria textului, nu poate fi decât benefică pentru descifrarea structurilor proprii descântecului popular, pentru că o asemenea analiză reliefează corelarea dintre structura de suprafață și structura de adâncime a acestui produs cultural - folcloric, precum și valențele lui multiple.

[220] James Frazer - *op. cit.*, p. 30.

[221] Radu Răutu - *Tehnica analogiei în poezia de incantație*, în Revista de Etnografie și Folclor, tom 16, nr 2/1971.

Partea a III-a

Când descântatul iese din curte...

" Les traces, une fois établis, acqueraient le caractère de frontières magiques: à l'intérieur, où vit le group humain, se trouve l'éspace que la frontière doit protéger l'ensemble du groupe villageois, la frontière est défendue par tout le groupe"
P.H.Stahl - *L'organisation magique du térritoire villageois roumain,* în L'homme, revue francais d'anthropologie, XIII, nr.2, Paris 1973, p. *151*

I. Hotarul satului: dinspre social, spre magic

Hotar, hătărnicie, hotărâre

Ideea de *hotar, limită, mărginire*, trebuie să fi apărut în mentalitatea colectivă cu foarte mult timp în urmă, înainte chiar de conturarea și cristalizarea ideii de proprietate. "Ceva *este* în măsura în care are hotare. Actul *hotărârii* este actul ontologic suprem"[1], căci o lume a ființării nu poate exista într-un spațiu al neașezării în forme, într-un spațiu al indeciziei și al haosului. Ca reper pe scara evoluției umanității, *punerea între hotare* înseamnă ieșirea din haos și intrarea în cosmos (înțeles ca spațiu ordonat, univers bine delimitat), adică întâiul pas dinspre natură spre cultură. Situat la îngemănarea dintre cele două stări primordiale, haos și cosmos, microcosmul uman - lumea, satul, casa - resimte organic în prezența hotarelor tocmai acel semn al predominanței ordinii asupra haosului. Mai mult, în societatea tradițională "omul nu se comportă ca un spectator pasiv la acest spectacol cosmic, ci participă activ, cu mijloace mitico-rituale, la regenerarea cosmosului uzat și la restabilirea ordinii cosmice care este temporar (uneori ciclic) disturbată"[2]. Printre aceste manifestări se numără și acele acte magico-ritualice care se performează la hotare și care statuează în mod clar caracterul de excepție al hotarelor, ca barieră (uneori chiar unica barieră) în fața intruziunii elementelor malefice, care ar putea disturba ordinea creată prin marcare teritorială. Manifestări magico-mitice de tipul alungării răului la hotar prin

[1] Gabriel Liiceanu - *Despre hotar și hotărâre*, în Viața Românească, nr.2/1990, p.15.
[2]Andrei Oișteanu - *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească, București 1989, p. 12.*

incantații ritualice, procesiunile de ploaie sau abandonarea cămășii ciumei, finalizate la granița dintre sate, judecarea răufăcătorilor la hotare pentru a nu pângări spațiul consacrat din interiorul satului, sugerează amprenta specială lăsată în mentalitatea mito-folclorică de preexistența unor limite spațiale instauratoare de ordine.

"Apariția hotarului într-o astfel de lume echivalează cu actul de naștere al ființei. Abia odată cu apariția lui se poate vorbi de cele ce sunt: de ape, pământuri, ceruri, planete, de plante, animale și oameni - de *lucruri*. Un lucru *este* , în mod absolut, câtă vreme persistă în hotarul lui, și el încetează să fie, odată cu încetarea acestuia"[3] . Nu trebuie decât să ne gândim, de exemplu, la ceea ce a însemnat *limesul* roman în antichitate și felul în care aceasă noțiune a influențat spațiul cucerit de romani, influență ce se resimte și în zilele noastre, prin încercuirea unui teritoriu al latinității.

Din moment ce actul de naștere al ființei se suprapune mental peste cel al marcării hotarelor, este firesc ca între cei doi termeni să se stabilească o legătură indestructibilă. Un demers lingvistic încercuiește și mai profund lucrurile: "Termenul de *hotărâre* - ni se spune într-un excelent demers științific inițiat de Romulus Vulcănescu - a fost interpretat de istoricienii vechiului drept consuetudinar românesc numai în accepția sa etimologică, ca un derivat din conceptul agrimensural *hotar*. În accepția sa primară, *hotărârea* desemna pentru majoritatea cazurilor rezultatul proceselor relative la fixarea hotarelor și a hotărniciilor. Cercetările etimologice complexe efectuate în ultima vreme ne relevă însă și un alt sens, relativ la tehnica unor rituri juridice străvechi: *judecata la hotare* ca o acțiune ce ținea de magia juridică a locurilor marginale"[4] . Consultând și Dicționarul Universal al Limbii Române, observăm valorizarea deosebită a ambelor sensuri ale termenului: *"hotărî, hotărăsc* - a pune hotar, a delimita (...); a stabili decizia, verdictul sentința, a destina, a meni (...)"[5] . *Hotărâre* se cheamă deci și a pune hotare, dar desemnează și o activitate specific umană, aceea de a lua decizii. Legătura dintre cele două aspecte lingvistice consolidează deci o punere în abis a alăturării *ființă - hotar*. Aprofundând, cele două ipostaze - tranzitivă și

[3] Gabriel Liiceanu - *op. cit.*, p. 15.
[4] Romulus Vulcănescu - *Etnologie juridică*, București ,1970, p. 192 - 193.
[5] Lazăr Șăineanu - *Dicționar Universal al Limbii Române, București 1996, p. 177.*

intranzitivă - ale verbului în cauză reliefează și acea capacitate, specifică doar ființei, de a hotărî nu numai lucrurile ce-l înconjoară, ci a se hotărî, în cele din urmă, pe sine însuși: "După cum *a hotărî* ca *fapt de a da hotare* se poate raporta fie la mine, fie la ceva din afara mea, se pot distinge următoarele moduri ale hotărârii: 1. a hotărî în privința sa (= a se hotărî); 2. a hotărî în privința unui lucru; 3. a hotărî în privința cuiva; 4. a hotărî în privința multora"[6]. Într-un proces de îndelungată decantare nu numai în plan lingvistic dar și în cel ontologic, omul a luat așadar asupra sa unele din atributele acestei întreprinderi primordiale, transferând o serie de calități din matricea marcării teritoriale, cadastrale, funciare, într-un registru personal: instaurarea hotarului, ca marcă a ordinii și ca prim semn al identității de sine, asupra ființei însăși, căpătând astfel poate pentru prima oară conștiința propriilor limite, a propriilor hotare: "În măsura în care, în toate aceste cazuri, hotărârea implică crearea permanentă a hotarului, modularea lui la nivelul libertății, se poate vorbi, acum pentru prima oară, de o plasticitate a hotarului. Ne modelăm pe noi și ceea ce este diferit de noi, luăm și dăm forme prin lumea nesfârșită de proiecte din care se alcătuiește viața noastră. Cu fiecare proiect și cu fiecare act împrăștiem în jurul nostru hotare. Ne hotărîm, hotărîm și ne lăsăm hotărîți"[7].

Hotarul: lumea noastră

Pe aceeași scară a devenirii umane, conturarea ideii de posesie a clarificat mult lucrurile. Prin marcarea unui anumit spațiu, prin trecerea lui formală într-un ansamblu bine definit sau prin parcurgerea lui fizică, omul a putut să-și subordoneze - cel puțin teoretic - spațiul, să-l ia în stăpânire. Mai mult, potrivit unei mentalități populare bine cristalizate, omul a avut dintotdeauna un sentiment de angoasă în fața necunoscutului; un spațiu odată luat în posesie - chiar dacă el mai ascunde încă în el teritorii abisale sau spații neguroase - devine o categorie ontologică a familiarului: prin numire și luare în stăpânire, spațiul devine o entitate controlabilă în bună măsură. Se impune așadar, într-o anume etapă

[6] Gabriel Liiceanu - *idem*, p. 17.
[7] *Ibidem.*

a evoluției umane, marcarea, limitarea spațiului, și, prin aceasta, închiderea lui simbolică. Pentru că spațiul închis devine mult mai ușor de supravegheat și, paradoxal, mult mai deschis cunoașterii. Mai ușor de apărat, el conferă individului acea securitate pe care o visează, generic, de la izgonirea din Eden. "Ceea ce caracterizează societățile tradiționale este opoziția pe care ele o subînțeleg între teritoriul pe care îl locuiesc și spațiul necunoscut și nedeterminat care îl înconjoară: primul este Lumea, (mai exact *lumea noastră)*, Cosmosul; restul nu mai este Cosmos, ci un fel de *altă lume*, un spațiu străin, haotic, populat de larve, de demoni, de *străini*"[8]. În prelungirea acestei idei, fixarea, amplasarea și marcarea hotarelor a avut, în conștiința omului din popor, un ecou socio-economic și cultural aparte.

Hotărnicirea devine astfel, în ordine ontologică, pretextul consacrării spațiului. Odată luat în stăpânire printr-o hotărnicire simbolică, spațiului i se atribuie calități speciale, ce țin de o anume sacralitate. Beneficiind din plin de o localizare privilegiată, *în interior, intra muros,* spațiul sortit consacrării se ordonează și se geometrizează în raport cu un centru simbolic și cu o limită exterioară. Documentele din secolul trecut vorbesc mult despre astfel de consacrări: "Când se întemeia un sat, cel dintâi om bătea un par în pământ. În jurul parului se făceau casele" ; "Vatra satului se înconjura cu o brazdă; nimeni n-avea voie să-și pună casa înafara brazdei"; "La întemeierea unui sat se adunau oamenii la locul unde era fixată biserica. Se făcea slujbă și se sfințea locul satului viitor. Ciobanii satului pregăteau apoi masa. După masă, toți jucau jocul bătut, de la un loc de locuință la altul, zicând că au bătut parii satului"[9]

Reflexul mitologic este extrem de bogat în mărturii despre eroii eponimi; cea mai cunoscută pare a fi ceremonia întemeierii Romei, despre care scrierile antice abundă în relatări. Ridicarea unei brazde exterioare care să delimiteze granițele viitorului oraș de către Romulus, dar și pedepsirea exemplară a lui Remus, care, luând gestul de întemeiere în derâdere a sărit batjocoritor această limită simbolică, profanând-o, sugerează nu numai calitatea de ceremonial dată *hotărârii*, dar și caracterul profund magic atribuit *hotarului*.

[8] Mircea Eliade - *Sacrul și profanul*, București, 1992, p.29.

[9] Adrian Fochi - *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului 19, București, 1976, p. 137 - 138.*

Privită dintr-o perspectivă mai largă, aria semantică a noțiunii de hotar acoperă cel puțin două sfere; așa cum remarcau toți cei care au studiat fenomenul și istoria așezărilor umane în spațiul românesc[10], *hotar* se numește și granița efectivă a satului, linia de demarcație între două sau mai multe sate, dar și suprafața rămasă dintr-un sat înafara vetrei propriu-zise a satului[11]. Perspectiva aceasta duală conferă hotarului un prestigiu unic, pentru că *hotarul* ca limită materială ultimă a satului este umanizat și apropiat imaginativ de locuitorul satului prin *locurile din hotar*, adică ceea ce în zona Meseșului înseamnă *pământurile, țarinile, holdele* [12]. "Hotarul este o prelungire a satului (vatra) și ține de spațiul comunal. Comunitatea satului se întinde dincolo de vatra sa, până în hotar"[13] sau, pentru a prelua o formulare (frecvent citată)

[10] Merită amintiți aici Romulus Vulcănescu - *Structura așezărilor,* Romulus Vuia - *Satul românesc din Transilvania și Banat,* Valeriu Butură - *Etnografia poporului român,* Andrei Oișteanu - *Mythos și Logos*, H.H. Stahl - *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești,* P. H. Stahl - *Eseuri critice despre cultura populară românească.*

[11] Pentru exemplificare: H.H.Stahl , P.H.Stahl - *Civilizația vechilor sate românești*, București, 1959 , p. 11: "hotarul este granița care desparte un sat de altul, dar și toată suprafața cuprinsă între aceste hotare".

[12] Între anii 1997 - 1998 am inițiat o cercetare de teren în mai multe sate de pe teritoriul județului Sălaj, încercând să acopăr o zonă cât mai vastă (adică porțiuni si din zona etnografică Meseș, și din zona etnografică Sălaj - comform delimitării teritoriale sugerate de Ioan Augustin Goia în lucrările sale). La baza acestei anchete a stat un chestionar — rezultat prin alăturarea mai multor chestionare tematice - alcătuit în așa fel încât el să servească cel mai bine scopului propus, adică adunarea unui material cât mai bogat , care, prelucrat, să poată da o imagine globală asupra ceea ce a însemnat sau înseamnă în această zonă organizarea magică a spațiului, mergând concentric, dinspre hotare, spre locurile cele mai marcate magic din interiorul satului sau a casei. Ancheta a scos la iveală o multitudine de credințe și practici magice legate de această temă - unele specifice acestei zone, și, deci, extrem de valoroase pentru conturarea unei imagini individualizante a zonei, altele, regăsibile și în bibliografie, deci integrând această regiune într-un circuit mai vast - dar a demonstrat, din păcate, și o anume schimbare de mentalitate a țăranului, datorată modificării profunde a condițiilor de existență din lumea satului. Valori tradiționale - spirituale sau materiale - au fost înlocuite cu altele, moderne, care nu se pliază însă perfect pe vechile tipare, lăsând în suspensie aspecte care altădată jalonau mentalitatea sătească și lăsând cercetătorului un gust amar, cel al unei crize profunde în care se zbate satul contemporan. Nedorind însă o dramatizare, trebuie spus că oamenii rememorează cu plăcere momente din trecut, probând cu succes acea memorie culturală proprie lumii arhetipale, neuitând însă să sublinieze, în final:: " dar asta se făcea demult, când eram noi tineri, că acuma..." Ascultându-i pe bătrânii de la țară, ai impresia că doar atât a mai rămas din viața satului de altădată: plăcerea de a povesti a oamenilor simpli...

[13] Ernest Bernea - *op.cit.* p.39.

aparținând unui informator a lui Ernest Bernea, "hotaru e așa, ca o-ngrădire ce cuprinde satu-ntreg. Hotaru nost e satu nost"[14]. O interesantă completare de "arheologie lingvistică" face Andrei Oișteanu, care subliniază că, în mentalitatea arhaică, hotarul care delimitează locuirea devine localitatea însăși: "Mulți dintre termenii care desemnează localitatea au ca rădăcină sau sunt înrudiți cu termeni care desemnează hotarul: vezi relația dintre alb. *fsat*, rom. *sat* (vechi rom *fsat* în Psaltirea Scheiană) și lat. *fossatum* = "șanț, brazdă înconjurătoare"; dintre sl. *grad*, rus. *gorod* ("oraș"), și vechi sl. *gradu* = "zid, îngrăditură", rus. *ogradititi* = "a îngrădi" (de unde și rom. gard, grădină, etc.); dintre celt. *dunum* ("oraș"), engl. *town* ("oraș") și germ. *zaun* = "gard"; dintre lat. *urbs, urbis* ("oraș") și *urbo, are* = "a trasa brazda de împrejmuire", pe de o parte, și *orbis* = "cerc", pe de altă parte ; dintre rom. *oraș* și grec. *hora* = "terenul agricol din jurul localității".[15]

Definit astfel, ca noțiune semantică, *hotarul* se integrează în perspective tot mai largi: văzut prin prisma socialului, el este un spațiu unificator, căci toți indivizii stabiliți între aceleași hotare au conștiința apartenenței de neam și măsura unui orizont comun, traductibil, în perspectivă cognitivă, într-un *weltanschauung* relativ identic; văzut ca spațiu economic, hotarul joacă un rol covârșitor în viața țăranului simplu: aici se găsesc locurile de muncă, pământul arabil sau țarina, fără de care omul satului nu și-ar putea câștiga existența; ca formă de proprietate, *hotarul* configurează apoi o dimensiune comunitară, căci fânețele, pădurile, pășunile aparțin în sens larg, tuturor.

Toate aceste virtuale taxonomii, care pot aborda noțiunea de *hotar* din varii perspective dau însă problemei doar valențe sociologice. Privit astfel, ca spațiu economic, comunitar sau social, *hotarul* încercuiește un spațiu apropiat, familiar, confortabil, cultural, ce prefigurează oarecum spațiul și mai intim al curții sau al casei. Eseurile de poetică a spațiului[16] surprind tocmai această organizare graduală, succesivă de cercuri concentrice în care locuirea se realizează plenar, iar

[14] Erbest Bernea - *op. cit.*, p. 40.
[15] Andrei Oișteanu - *op.cit.* p. 161.
[16] H. Bachelard - *La poetique de l espace*, Erneste Bernea - *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, A Rapoport - *Pour une anthropologie de la maison*.

integrarea umanului în cadrul material se consumă organic. O lărgire a perspectivei spre literatură - mai ales spre cea transilvană, ar putea aduce numeroase exemple[17].

Pământurile și hotarăle le știm dă la părinți și dă la bătrâni

Hotarul închide între limitele sale satul întreg, adică atât vatra, cât și locuințele izolate. Și pentru că hotarul devine astfel o prelungire spațială - dar și mentală - a satului, omul, în virtutea apartenenței sale naturale la sat, resimte o trainică consubstanțialitate și cu hotarul acestuia. Hotarul se constituie, astfel, într-o limită a ceea ce constituie condiția cotidiană a omului simplu, limită ale cărei pârghii sunt activate instantaneu de orice tip de violare, știrbind astfel încrederea omului în forța proteguitoare a hotarelor. Delimitarea aceasta - fie concretizată într-o îngrădire fizică, fie sugerată doar printr-un semn convențional - instituie, deci, un orizont mental, repercutat în conștiința individului: dincolo de hotar e necunoscutul, e străinătatea. "Hotarul închide o lume apropiată și deschide una necunoscută. Cine-l trece pierde deci încrederea și liniștea ce-o avea înainte"[18], filozofează Ernest Bernea. Totul se reduce, gnoseologic vorbind, la un joc între *dincolo* și *dincoace*. Iar granița bine statuată între cei doi termeni - cheie ai imaginarului colectiv este, în sfera spațiului, *hotarul*. Este deci firesc ca, în credința populară, el să fie investit cu puteri magice, care să-l supradimensioneze axiologic. Într-o lucrare din tinerețe, P.H. Stahl surprinde exact aces caracter dual al hotarului, care glisează extrem de facil dinspre social spre magic, păstrându-și intactă marca individualizantă, aceea de limită: "Les traces, une fois établis, acquéraient le caractére de frontieres magiques: à l'interieur, où vit le group humain, se trouve l'éspace que la frontiere doit protéger l'ensemble du groupe villageois, la frontiere est défendue par tout le groupe"[19].

[17] Mă gândesc aici mai ales la scrierile lui Ioan Slavici, Liviu Rebreanu, Pavel Dan.

[18] Ernest Bernea - *op. cit. p. 40.*

[19] P.H.Stahl - *L'organisation magique du territoire villageois roumain,*în "L'homme, revue francais d'antropologie", XIII, nr.2, Paris 1973, p. *151*.

Amănuntul surprins de autorul citat - acela că hotarul era păzit de toți sătenii - devine foarte important în context: la fel se petreceau lucrurile cu trasarea hotarelor; toate lucrările scrise pleacă de la ideea preexistenței lor. Acestea au fost marcate incipient în vremuri imemoriale iar forma și perimetrul au fost transmise urmașilor pe cale orală; ulterior, ele au fost refăcute, sub atenta observație a întregii comunități, rezultatul definitiv făcând obiectul unor menționări exprese în acte oficiale. Faza inițială s-a pierdut însă; documentele abundă de hotare trasate mai recent, "după vechile hotare", "după bătrânele hotare din vechime" sau "cu toate vechile hotare pe unde au fost din vecii vecilor":

"Hotarele le știam noi, că o fost oamini bătrâni care o știut unde o fost și după ei o rămas urmașii"[20]

"Pământurile și hotarăle le știm dă la părinți și dă la bătrâni"[21]

"Când m-o dus tata în hotar mi-o arătat că p-aici o fost hotaru ala vechi, pă care l-o știut și el dă la bătrânii lui"[22]

O refacere de astfel de granițe, performată în scopul consfințirii lor scrise ori din pricini litigioase era, de bună seamă, dificilă. De aceea, obiceiul pământului spunea că la acest proces trebuie să participe tot satul, apelându-se astfel, salutar, la memoria colectivă. Cel investit cu puterea de a trasa hotarul mergea acolo însoțit de toți sătenii, de obicei într-o zi anume aleasă, și refăcea, pas cu pas, întreg traseul. "Cunoașterea întregului traseu aparținea deci satului, în totalitatea sa. Nu exista om care să știe întregul hotar, dar întregul hotar este știut de satul întreg"[23]. Procesul acesta de hotărnicire, ca tehnică agrimensurală, era deci destul de clar: el se realiza pas cu pas, din semn în semn, până când se refăcea traseul inițial, lucru posibil doar în condițiile în care se beneficia de memoria întregii comunități.

Dimensiunile magice ale întreprinderii conturează în acest punct o matrice bogată de sensuri arhetipale. Marcarea limitelor se încarcă cu valențe ritualice, pentru că este vorba de o *re-facere* simbolică a frontierelor arhetipale, proces care, implicând umanul, conferă individului senzația unei puteri speciale, aproape

[20] Inf. Reghina Souca, Racâș - Sălaj.
[21] Inf. Anica Gordea, Hida - Sălaj.
[22] Inf. Ludovica Gui, Valcău de Jos - Sălaj.
[23] H.H. Stahl - *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, București, 1958,I, p. 117-118.

demiurgice. Nu numai că individul - sau satul întreg - participă astfel la refacerea ordinii primordiale, dar se parcurge, pas cu pas, un traseu închis, care desparte categorii ontologice de o mare profunzime în mentalitatea arhaică: cunosutul de necunoscut, familiarul de străinătate, posesiunea de nonposesiune. Trăsăturile pot continua apoi în perechi antinomice, diferențiindu-se specific la nivele tot mai adânci: "Spațiul *intre muros* este centrat și mărginit (hotărât), cultivat și cultural, locuit și ordonat, într-un cuvânt este un spațiu cosmizat (în sensul pitagoreic al conceptului Kosmos = univers bine orânduit. Pentru mentalitatea tradițională, ca și Haosul față de Cosmos, spațiul *extra muros* se definește prin negarea atributelor spațiului antinomic : el este ne-centrat și ne-mărginit (ne-hotărît), ne-cultivat (locus in-cultus) și ne-cultural, ne-locuit și ne-ordonat, într-un cuvânt, *un spațiu ne-cosmizat*"[24] În fapt, este o refacere a procesului mitic de tragere a brazdei, eveniment central al scrierilor eponime, la toate civilizațiile Europei. Astfel, "când se înființa un sat se trăgea o brazdă în jurul lui (...) ca să nu se apropie de el nici o răutate, să nu treacă de el boala sau ciuma, să nu cotropească nimeni pământul"[25] .

Luarea în stăpânire se realiza deci prin reiterarea unui arhetip, prin performarea unui act ritualic care, prin participarea întregii colectivități căpăta valențe ceremoniale. Ideea de ceremonial este sugerată și de manifestările festive declanșate de această ocazie, manifestări performate la limita dintre magic și religios, analog sărbătorilor din lumea satului.

Primele semne de hotar au fost sugerate de însăși geografia locuirii: dealuri, culmi, ape, păduri, râpe, povârnișuri, dâmburi sau trecători au delimitat natural anumite locuri de altele:

> *"Între Ceaca și Valea Hranei curge părău Muncelului. Între Ceaca și Hășmaș este o cruce de piatră foarte, foarte veche, Crucea Roșie, sămn de hotar de când ne știm"*[26]
>
> *"Cătă Sâmpetru îi on părău, cătă Sânmihai îi Piatra Dracului, cătă Miluani îi on hitan, on copac mare, lângă Dâmbu Hârtopii, și acela-i hotaru nost"*[27]

[24] Andrei Oișteanu - *op. cit.*, p. 158-159.
[25] Adrian Fochi - *op. cit.*, p. 137.
[26] Inf. Lucreția Ceaca, Ceaca - Sălaj.
[27] Inf. Anica Gordea, Hida - Sălaj.

"Între Valcău și Iaz îi Râpa lui Ghenci, pă unde umblă noaptea strâgoii. Hotaru cătă Ratovei îi până la Pădurea Bradii"[28]
"Dân Marin, cătă Vălcău te duci până la Râpa Marcului, cătă Fizeș până la Pășune Fizeșului, cătă Crasna, până la Pădure Filereștilor"[29]

Ulterior au apărut semne puse de mâna omului. Dintre ele cele mai vechi trebuie să fi fost pietrele de hotar, pomii de hotar (*înfierați* sau *încruciți*), stâlpii de hotar (*înfierați* sau *îmbourați* cu stema bourului Moldovei), iar apoi troițele de hotar[30] . Despre momentul îndepărtat cronologic al unei marcări primordiale cu pietre, moment aureolat de mitologie, se vorbește mult în literatura istorică: Xenofon nota că "În Moesia, grânarul zeiței Ceres, câmpurile erau separate de pietre, ceea ce dovedește munca familială sau individuală a ogoarelor tribale", iar Galen amintește în *De simplis* de "pietrele de hotar trace din Sciția, de pe marginea Pontului Euxin"[31]

Pietrele acestea de hotar jucau un rol aparte în ritualul jalonării frontierelor; dincolo de valențele lor agrimensurale, ele aveau o valoare sacră, simbolică, menținută în timp. Încărcate de "mistere și incantații", ele nu puteau fi deloc confundate cu pietrele comune. Mai mult, pietrele de hotar jucau rolul unor indicatoare de direcție; prin forma și amplasarea lor, ele indicau sensul parcurgerii frontierelor în așa fel încât închiderea spațiului să fie corectă. În urma unor multiple informații de teren, H.H. Stahl descrie o astfel de piatră de hotar, ca fiind o piatră mare, cu trei sau mai multe muchii, și cu o față mare, lată, numită *pravăț*, așezată în așa fel încât pravățul să indice direcția în care, mergând cu piciorul, se ajunge la o a doua piatră, unde operația de descifrare a sensului se repetă[32] . Pietrele de hotar realizau deci adevărate hărți terestre, care, decodificate corect, reliefau o incintă închisă și bine delimitată. Găsirea sensului corect de parcurgere devenea importantă nu numai pentru simplificarea și clarificarea procesului, ci avea și rațiuni juridice, căci hotarul trebuia stabilit astfel încât să

[28] Inf. Ludovica Gui, Valcău de Jos - Sălaj.
[29] Inf. Viorica Chirilă, Marin - Sălaj.
[30] Despre vechimea lor vorbește Nicolae Iorga în *Istoria românilor prin călători străini*, publicată în 1928.
[31] Cele două mărturii sunt citate de Romulus Vulcănescu în *Coloana cerului*, București, 1972, p. 81-82.
[32] H.H.Stahl - *op cit.*, p. 116.

nu taie un alt hotar, iar părțile rezultate să nu se suprapună, ocolindu-se astfel posibilele litigii.

Alături de pietre, des întrebuințați erau țărușii sau stâlpii - de unde și denumirile regionale ale acțiunii, acelea de *stâlpire* - sau copacii crestați sau însemnați (acestor semne, cu valoare preponderent juridică, Romulus Vulcănescu le-a dedicat un capitol întreg[33]). Troițele, adevărate "coloane ale cerului" în viziunea aceluiași cercetător, "delimitează hotarele dintre moșiile sătești ca zone de separare rituală a puterii fizice și morale a comunității sătești"[34], având o pronunțată valoare magică.

Hotarele odată fixate, conturau adevărate dimensiuni emblematice. Configurația lor se imprima adânc în memoria posesorului, dar și a colectivității: "bătrânii trăgeau de cap pe cel mai tânăr din cei de față ca să țină minte cum și când s-a așezat acel hotar, apoi le dădeau bani de argint"[35]. Și pentru că tradiția creștină spune că orice început trebuie sfințit de preot, aceeași sursă amintește: "Preotul citește molifta, iar oamenii stau cu mâna întinsă pe pietrele ce se vor înfige, apoi jură că nu le vor atinge niciodată"[36]. Performarea ritualului creștin sporește valoarea intrinsecă a pietrei de hotar, căci astfel ea devine substitutul cărții sfinte pe care se jura în cazuri extreme. Intruziunile cultice nu elimină însă dimensiunile magice protectoare ale momentului. Numeroase informații menționează obiceiul îngropării de cărbuni sau tăciuni sub pietrele de hotar, ca semn al jurământului și luării în posesie. Cărbunii - reminiscențe palpabile ale focului sacru, marcă a metamorfozelor terestre sau ingredient nelipsit din descântecele tainice cu rol apotropaic - aveau probabil menirea să asigure contagiunea hotarelor cu ceva din sacralitatea focului sau să anihileze posibilele acțiuni răuvoitoare.

Pentru spațiul de la poalele Meseșului se pot cita variate semne de hotar, a căror perenitate a lăsat amprente nu numai materiale în viața cotidiană a țăranului, dar s-au constituit, în timp, în adevărate "embleme" tacite pentru ideea de hotar. *Pietrele late,*

---

[33] Romulus Vulcănescu - *Etnologie juridică*, București, 1970, cap. "Semnele juridice populare", p. 117-166.

[34] Romulus Vulcănescu - *Coloana cerului*, București, 1972, p. 161.

[35] Adrian Fochi - *op. cit.*, p. 128.

[36] *Ibidem.*

dolmele, răzoarele, duleauăle, țâreapii, țărușii, mejiile, mnezuniile, mezurile, răchițile, florile dă soare, pozdările dă cânepă ori tufele de păducel, spini, ruji sau sânjer, selectate pentru rezistența lor în timp, sunt automat asociate acum în memoria colectivă a satului tradițional cu utilitatea lor ancestrală: cea de mărginire, de trasare a unei limite. O astfel de utilitate bine delimitată, oarecum specializată și fixată în temporalitate, slujește benefic și scopului juridic al amplasării lor: acela de a fi respectate în mod tacit de către întreaga comunitate, fără o avertizare prealabilă. Or, situarea acestor însemne de hotar în orizontul cultural al societății, asigurându-li-se rezistența în timp prin transmiterea din generație în generație în interiorul acestui orizont cultural, face posibilă realizarea acestui deziderat în comunitățile sătești: respectarea regimului juridic al hotarelor.

Siguranța cu care vorbesc oamenii despre aceste semne de hotar, chiar dacă puțini dintre ei au mai asistat la astfel de mijloace de hotărnicire

Abordând într-un alt context "practicile de întemeiere", Ion Ghinoiu arată că prin "bătutul parului" la întemeierea vechilor așezări "adăpostul devenea sacru"[37], inițiind acea "consacrare" a locului de care vorbea P.H.Stahl. Baterea țărușului în țarină sau fixarea pietrei de hotar nu fac decât să extrapoleze această acțiune la hotarele satului, conservând astfel întreaga încărcătură magică a momentului.

Vorbind despre valențele multiple ale hotarului în conștiința țăranului român, nu trebuie uitată încă o dimensiune: cea juridică. Obiceiul pământului, legea nescrisă a comunității sătești considera hotarul o instituție de drept cutumiar fără de care nu se puteau rezolva multe aspecte litigioase. Hotarul era perceput de aceea el însuși ca un semn juridic, ce nu se supunea bunului plac al fiecăruia în ceea ce privea modificarea lui. Consfințit în fața comunității sătești sau în prezența locuitorilor a două sate vecine, în fața preotului și ulterior a notarului, hotarul trebuia respectat. Nerespectarea lui, mutarea pietrei de hotar sau depunerea unor mărturii false în problema restabiliirii granițelor atrăgeau după sine nu numai judecăți aspre. Dar și oprobiul public.

[37] Ion Ghinoiu - *Casa românească. Plecarea și sosirea sufletelor* în Ethnos nr.1/1992, p. 74.

Geografia mitologică a țăranului român

Cealaltă accepțiune a ideii de hotar, ca moșie a satului și ca spațiu comunitar generează și ea multiple reprezentări mentale. Întâi de toate, practica agricolă a arătat oamenilor că de-a lungul hotarelor sunt locuri mai bune, rodnice, mănoase, și altele mai rele, sărace și sterpe. Dihotomia s-a extins însă, și dintr-o viziune tipică magiei protectoare, țăranul deosebește locuri bune și locuri rele și din punctul de vedere al încărcăturii lor cu sens. Ne găsim aici în plină "geografie mitologică a țăranului român", când orice element al peisajului poate fi potențat magic și încărcat cu valoare simbolică, așa cum reliefa Lucian Blaga viziunea arhetipală românească asupra spațiului (*Elogiu satului românesc*). Drumețul neavizat nu le percepe, căci ele nu sunt marcate distinct, dar oamenii locului le cunosc și le respectă potențialul magic.

Locurile bune sunt considerate, în general, locurile unde pământul este efectiv cultivat - deci ogoarele prin excelență rodnice și mai ales consacrate anual prin stropirea simbolică cu aghiazmă, de Rusalii, sau prin alte practici magice protectoare asupra cărora vom reveni în continuare, spațiile din jurul răstignirilor și a troițelor de hotar, profund marcate de amprenta religiosului și anumite "enclave" sălbatice, virgine, nepângărite de prezența unor ființe fabuloase din folclorul local sau chiar de oameni, zone care amintesc de o mitologie a unui spațiu arhetipal, de început de lume, prielnice rodirii unor plante miraculoase, multe dintre ele având un rol profilactic special în coordonatele medicinei populare sau a descântecelor, altele dovedindu-se de o mare eficacitate în combaterea strigoilor sau a altor duhuri necurate:

"Înainte dă Rusalii meream la hotar s-aducem rug să-l punem la poieți, da nu era bun numa rug dân hotaru cel mai dă dăparte, că acolo nu s-auzeu cocoșii"[38]

"Culegeam rug dân hotar, de unde nu cântă cocoșii, că locu

[38] Inf. Reghina Souca, Racâș - Sălaj.

unde nu cântă cocoșii îi ferit dă strâgoi și dă iele, că unde cântă cocoșii, acolo umblă și strâgoii"[39]

De un ecou mult mai pregnant în memoria satului s-au dovedit a se bucura - probabil prin pitorescul și emoția indusă de rememorări succesive, uneori din generație în generație - *locurile rele*. Puternic potențate negativ, conturând o sferă propice magicului și fabulosului, cu multiple conotații folclorice, *locurile rele* erau, în mentalitatea tradițională, spații imaginare care au găzduit la un moment dat evenimente fantastice, cu protagoniști malefici - jocul ielelor, cearta strigoilor sau a strigoaicelor, metamorfoza unor oameni în strigoi, lupi sau câini - locuri dosnice pângărite de oameni - prin săvârșirea unor crime sau a altor nedreptăți și fărădelegi, ascunderea unor comori în scopuri necurate, performarea unor acte rituale de magie neagră - ori colțuri naturale care, prin forma lor, sugerează lăcașul unor ființe supranaturale: gropi și râpe, pârâuri repezi, coaste povârnite acoperite cu spini.

Interesant este că, în mentalitatea colectivă a locuitorilor din zona cercetată, aceste locuri, chiar dacă predispuse oarecum "natural" maleficului sunt, teoretic, inerte. Ele sunt activate magic în momente aleatorii, nefaste și neștiute dinainte, când un anume resort mental, cu rădăcini arhaice în sensibilitatea țărănească se pune brusc în mișcare, suprapunându-se peste un tipar spațial, umplându-l cu sens. Ne aflăm în fața unei manifestări spirituale proprii imaginarului colectiv din această zonă etnografică, un fenomen ce face - în opinia noastră - pereche antinomică cu *consacrarea* unui spațiu ales, în concepție eliadescă. Căci dacă acea consacrare însemna atribuirea unui sens sacral unui spațiu privilegiat, astfel încât el să fie apoi propice instaurării umanului acolo în toate manifestările sale , de această dată asistăm la umplerea cu sens malefic a unui spațiu marginal, lipsit de puritate fie printr-o pângărire umană prealabilă, fie printr-una naturală. Este deci o consacrare *à rebours*, resimțită oarecum ca un pol de echilibru față de spațiile valorizate pozitiv, un soi de spațiu tenebros care poate îngloba manifestări spirituale oarecum necontrolate, stihiale, primitive.

Generic, conotațiile negative ale acestul gen de spațiu pot fi activate prin călcatul, în necunoștință de cauză, în *urmă rea*,

[39] Inf. Lucreția Ceaca, Ceaca - Sălaj.

un substitut imaginar al unei porți deschise spre o lume a maleficului fabulos[40]:

"Urma rea îi un loc în care să fac fuioare de vânt și vârtejuri și acolo trebuie să-ți faci cruce și nu-i bine să calci acolo, că dacă calci, te iluiește dracu și te poartă, îți ia mințile și te pune să faci rele. Când ajunji în locurile rele dân hotar, poți călca în urmă rea. Așa îi părău Butușoaii, în Trei Stani, că acolo-și face dracu joc și face balamuc și dacă nimerești și calci în urma aia a diavolului, te poartă toată noaptea."[41]

"Odată când s-o dus Dăniloaia la temeteu uo dus strâgoii că o călcat în urmă re, și nu s-o-ntors până când o cântat cocoșii. Uo purtat toată noapte pân spini. Că poți călca așe, câteodată, în urmă re, ș-atunci te poartă năcuratu până când cântă cocoșii."[42]

"În hotar sînt locuri rele, unde umblă duhuri năcurate și te poartă toată noaptea.Așe-i aicea la noi ulița Bozni, că acolo mulți o pățit de i-o purtat așe, și o zâs că o auzât tâtă noapte heghezi"[43]

"La râpa Marcului, acolo, cătă Strâmtori, îs niște tăuri și s-auze hegheadă. S-o și pus acolo răstănire, că acolo-i loc cu strâgoi. Și-n iasta parte, în pășune dă la Fizeș, mi s-o părut că văd un uom mare cât on brad și-mi tât făceam cruce că m-am temut că-i strâgoi. Atunci nu trăbă și zâci nimic că-ți ie graiu."[44]

[40] În mentalitatea populară, conceptul acesta de *urmă rea* trebuie pus probabil în legătură cu cel de *ceas rău*. Încercând să văd în ce măsură se mai uzează de descântece într-o terapie magică în satul sălăjean, am obținut o serie de informații despre un misterios *ceas rău*, în care poți să te afli independent de voința ta și să faci lucruri grave, de exemplu să deochi pe cei din jurul tău, provocându-le diverse maladii (care nu se pot remedia, evident, decât tot magic). Mi s-a părut atunci interesant accentul special pus pe ideea incapacității organice a omului de a se opune acelui moment nefast; "tot omu deoache-ntr-un ceas - mi s-a spus atunci - da nu știe când". Cred că cei doi termeni ai ecuației - *urma rea* și *ceasul rău* - ar merita să fie puși în relație, în încercarea de a decupa acea secvență din mentalitatea colectivă care să reliefeze cât de mult credea țăranul în puterea destinului de a-i influența viața. Omul, cu puterile sale limitate, nu poate interveni la un astfel de nivel. Singura încercare de ocolire a acestor manifestări nefaste vine dinspre învățătura creștină: repetarea semnului sfintei cruci.

[41] Inf. Lucreția Ceaca, Ceaca - Sălaj.

[42] Inf. Anica Gordea, Hida - Sălaj.

[43] Inf. Mărie Blaga, Fizeș - Sălaj.

[44] Inf. Ioan Chirilă, Marin - Sălaj.

"Acolo în hotar, cătă Vălcău, este o râpă afundă, râpa Marcului, unde zâceu bătrâni că sînt strâgoi care umblă noaptea, că acolo-i loc tare rău"[45]

"Pă drumu cătă Iaz este o râpă, râpa lui Ghenci, care n-are fund, și d-acolo ies strâgoii. Da strâgoii să preumblă da roata pă lângă râpă, că să văd acolo urme dă copite. Si dacă te prinde p-acolo noaptea, și calci într-o urmă dă copită d-aceie, că ace-i urmă re, atunci să suie în spate la tine și te călăresc tătă noapte pân spini și pân ruji, dă nu mai iești bun dă nimica dimineața. Trăbă și-ți faci cruce când te duci p-acolo, că acolo s-o pus răstănire și te poți închina" [46]

Magia împinsă până la hotarul satului

Acea investire cu substanță magică a hotarului care face ca linia de demarcație să joace în viața țăranului rolul unei adevărate instituții socio-magice determină deci o serie de dihotomii: nu numai că locurile din hotar sunt bune sau rele în funcție de umplerea tiparelor cu sens pozitiv sau negativ, dar efectul se repercutează indirect și asupra "componentelor" lor; *rugul* luat din enclavele nepângărite ale hotarului are efect apotropaic, dar în zone lipsite de o puritate ritualică crește, de exemplu, *bureana urii,* des folosită în incantațiile sau practicile răuvoitoare: "*În hotar crește bureana urii, dă să folosește la vraciuri. Ace dacă o iei dân hotar și lovești pă cineva cu ie, în veci nu mai îi uom, că nici bureana nu să uită-n veci la soare"*[47]. Deseori, pământurile satului erau marcate prin tufe de *sânger*, roșiatice, inconfundabile cu alte plante - și folosite tocmai de aceea ca marcă de hotar: "*Cu sânjer dacă lovești iosagu tăt să umple dă sânje și să betejește"*[48] cred însă țăranii.

Chiar și pământul luat din anumite suprafețe din hotar, la momentul oportun, poate servi consumării unor acte de magie: "*Pă Drongoaia u-am văzut io când o mărs în hotar, îmbrăcată în haine negre, și o luat într-on canceu țărână dă unde o stat popa*

[45] Inf. Mărie Huluban, Marin - Sălaj.
[46] Inf. Ludovica Gui, Valcău - Sălaj.
[47] Inf. Mărie Huluban, Marin - Sălaj.
[48] Inf. Mihai Șandor, Marin - Sălaj.

când o sfințât apa, la Rusalii, în fața restenirii; că ducea țărâna asta acasă și făcea vraciuri, că era moașe"[49]

Magia, se știe, pentru a se putea manifesta plenar în variatele-i formule, are nevoie de un cadru spațio-temporal aparte, care să-i furnizeze acel climat special, propriu desfășurării ritului. Un astfel de loc ocupă, în acel cadru, hotarul, luat în accepțiunea sa de limită, de demarcație între două lumi diferite: "magia se practică la hotarul dintre sat și ogor, pe pragul casei, lângă cămin, în cimitir (...)"[50]. Mentalitatea populară a reținut din matricea vastă a accepțiunilor semantice ale noțiunii de *hotar* atât seme pozitive - pe care le-a cuplat automat cu manifestări de magie benefică, închipuind hotarul ca limită exterioară, la demarcația căreia să se oprească toate manifestările malefice care ar putea amenința cu penetrarea graniței dinspre exterior și ar putea astfel pângări sau altera lumea satului - dar a reținut într-o și mai mare măsură semele negative - dintre care *a despărți* și *departe de casă* ocupă un loc central. Făcând, momentan, abstracție de orice diferențieri spațiale succesive, hotarul are, întâi de toate, calitatea de a despărți, iar printr-un mecanism simplu al gândirii empirice, aplicând legea similarității (teoretizată de Frazer și preluată în toate cercetările de magie), această calitate se poate transfera și asupra umanului, despărțind, de exmplu, destinele:

"Vraciurile și legămintele să fac între hotară ori între țarini, așa zâcea Onișoaia ce bătrână[51]*. Ea lua urma și merea între hotară. După ce le lua urma, merea între hotară și le făcea acolo vraciuri că zâcea să să dăspartă uomu dă femeie cum să dăspărțesc hotarele și să nu să vază cum nu să vede țarina una cu alta și hotaru unu cu altu"*[52]

"Întră hotare-s mai dă leac dăscântecele, că acolo făcea și Onișoaie, merea între hotară și acolo dăscânta și acolo îngropa capu dă ghină"[53]

"Dacă era cineva beteag rău, atunce Onișoaia lua on cocoș, îl bâga su postavă și-i tăie capu. Așe mi-o făcut și mie. Da capu-l tăie întră hotară, acolo unde să dăspărțesc țarinile,

[49] Inf. Reghina Souca, Racâș - Sălaj.

[50] Henri Hubert, Marcel Mauss - *op. cit.*, Iași, 1996, p. 60.

[51] Această vrăjitoare cunoscută în mai multe sate din bazinul Crasnei era deosebit de temută și de căutată pentru descântecele, vrăitoriile și practicile de magie neagră pe care le cunoștea. În momentul efectuării anchetei femeia murise de mai mulți ani, dar oamenii ezitau încă să vorbească sau vorbeau cu reținere despre ea.

[52] Inf. Măria Huluban, Marin - Sălaj.

[53] Inf. Ana Chirilă, Marin - Sălaj.

că acolo umblă năcuratu. Și-o îngropat acolo în hotar capu cocoșului și dup-aceie și cocoșu mort, că zâce că așe-l plătește pă năcuratu și așe scoate rău dân uoamini"[54]

Celălalt sem, al depărtării de casă, face ca hotarul să fie mai slab potențat magic pe o scară valorică imaginată de mentalitatea colectivă. Intervine aici din nou acea organizare internă, de spații precis ordonate, a universului satului tradițional. Fără să detaliem, se știe că într-o concepție arhetipală primul univers al omului este totuși, casa, văzută ca un *centrum mundi,* sau, lărgind orizontul, vatra satului. Ele joacă, ca spații consacrate prin excelență, rolul de Centru, prin care trece o *axis mundi* imaginară, în funcție de care se organizează apoi orizonturile de cunoaștere și de percepție ale individului. Valorizarea magică maximă a unui astfel de spațiu trebuie văzută ca un reflex natural al însăși ideii de Centru, și deci de topos protejat de un maximum de frontiere - unele naturale, altele instituite prin procedee magice. Din Centru, organizarea spațială se realizează în valuri concentrice spre exterior[55], într-un soi de *pattern* mental, trecându-se prin cercurile concentrice ale curții, grădinii, țarinilor, pășunilor, fânetelor, hotarelor, încărcătura magică diminuându-se spre exterior tocmai în ideea unei protecții maxime a Centrului. Este firesc deci ca spațiul din hotar și hotarul propriu-zis să fie resimțite ca locurile cele mai indicate pentru alungarea răului și înmagazinarea lui sau pentru consumarea unor acte malefice, pângărirea acestui spațiu având un efect mai slab repercutat asupra centrului.

Perceput ca o dimensiune spațială aparte, aflat prin excelență *la limită, limitând* spații mult mai largi, constant distanțate de Centru, hotarul servește, oarecum ideatic, la încorporarea răului latent, pe care performeri specializați ai unor ritualuri magice îl pot exterioriza, alunga și izola departe de Centru. De aici - multitudinea de practici magice care se pot consuma la hotare, dar și resimțirea hotarului ca spațiu potențat magic, unde acte ce privesc individualul sau socialul se pot desfășura nestingherite.

[54] Inf. Viorica Chirilă, Marin - Sălaj.
[55] Viziune dezvoltată nu numai de filozofie - Lucian Blaga, Mircea Eliade - dar și de etnologie: Valer Butură - *Cultura spirituală românească,* Andrei Oișteanu - *Mythos și Logos,* H.H. Stahl - *L'organisation magique du territoire villageoise romain.*

II. Magia hotarelor.
Dincolo și *dincoace* de hotar

Comunicare nonverbală magică la hotar

Considerat ca reper ontologic de unii, perceput ca prim semn și semnal al apariției noțiunii de proprietate și a conștientizării acesteia, de către alții, *hotarul, hotărnicia* - fie că desparte grădinile între ele, fie țarinile, fie satele - marchează un punct de cotitură important într-o abordare etnologică a relației dintre om și lume, nu numai în societatea tradițională, ci și în cea modernă. Ca pretext al consacrării spațiului după toate regulile ritualului de luare în posesie, universal detectat de cercetarea antropologică, *hotărnicirea* nu face altceva decât să instituie o relație intimă între *dincolo* și *dincoace,* despărțind două lumi, dar sugerând discret și singura posibilitate de a trece dintr-o dimensiune în alta: ignorarea interdicțiilor instituționalizate de tradiție, prin încălcarea hotarului sau a semnului de hotărnicie.

Un studiu în mai multe sate din județul Sălaj, alese astfel încât să acopere o zonă cât mai largă, sugerează că semnele de hotar puse de mâna omului, detectabile în teren, așa cum au fost ele împământenite de forța tradiției, acoperă o paletă foarte largă, nu doar ca suport material, ci și ca denominare lingvistică: *pietre late sau cu multe colțuri, dolme, duleauă, răzoare, holmuri, mnezunii, mejii, mejdii, mezuri, țâreapi, țăruși, răchiți, păducei, fire de sânjer, tufe de spini, ruji, flori de sore, pozdări de cânepă*, toate instituind un regim juridic cutumiar, dublat de interdicții de ordin magic.

Însemnele hotarnice pledează pentru interdicții sau atrag atenția asupra încălcării unor reguli de multă vreme prescrise, întocmai ca semnele moderne de circulație sau limbajul culorilor.

Se pun bazele unei comunicări nonverbale cu dimensiuni juridice, economice, sociale și, nu în ultimul rând, magice, comunicare a cărei decodare se împărtășește din generație în generație. Pentru că limba, codul lingvistic prin care se transmite în mod uzual informația în comunicarea verbală, nu se regăsește aici, în comunicarea nonverbală, este necesar ca întreaga valoare a mesajului să se centreze asupra matricei referențiale formată din semnele de hotar și asupra semnificației lor implicite, induse din zestrea culturală.

Fără nici o îndoială, cele mai spectaculoase sisteme de semnalizare ce se circumscriu unui limbaj nonverbal sunt cele de factură magică. Ele au apărut cu mult înaintea conturării proprietății private absolute asupra terenurilor din hotar, pentru că ele au menirea tocmai de a suplini absența unor garduri sau împrejmuiri definitive. Însemnele magice de hotar aparțin unei mentalități ancestrale pentru care magia și formele ei de manifestare constituiau o formă privilegiată de relaționare a insului cu universul din jurul său. Agățarea unor căpățâni de cal în gardurile țarinii, obicei ce ține azi doar de domeniul basmului, avea rolul de a apăra proprietatea de duhurile necurate, dar însemna totodată și un semnal de alarmă pentru acei intruși care ar putea intenționa o violare a proprietății. H.H. Stahl relatează obiceiul din nordul țării de a planta la capătul proprietății crengi de *sânger*, acea plantă subțire, roșiatică, prezentă și în procedeele magice de ocrotire a animalelor din cuprinsul Sălajului. Sângerul, al cărui nume este atât de apropiat fonetic de expresia lexemului "sânge" - de altfel planta este denumită astfel în colectivitățile sătești tocmai pornind de la credința că aplicarea unor bătăi cu sânger pe spatele animalelor produc sângerarea urmelor loviturilor date, și, de aici, interdicția de a lovi vitele cu nuiele de sânger[56] - este pus la intrarea în proprietăți, pentru a se atrage atenția că prezența intrușilor acolo este nedorită; mai mult, apelul se face la un dublu nivel: mai întâi la unul fizic, material, prin sugestia clară a sângerării ca posibilă urmare a unui act punitiv, iar apoi la nivel ideatic, căci ramura de sânger, componentă a seriei de "lemne de pocire" sau " potci" și "șufii", este, în fapt, "un instrument magic pentru a aduce nenorocire celui care ar îndrăzni să nu țină seama de voința celui care a pus-o"[57], deci elementul de relație al umanului cu supranaturalul.

[56] Inf. Mihai Șandor , Marin - Sălaj.
[57] H.H. Stahl - *op.cit.* p.198.

În aceeași ordine de idei, în satele din bazinul Crasnei se împletește "moimă", adică o alăturare de nouă fire colorate în trei culori, prinse într-o nuia și împlântate în mejie[58] . Obiectul, frecvent folosit în descântecele de boală, este masiv supradimensionat de puteri magice care ocrotesc spațiile interioare, dar fac din împrejmuiri - mejii, garduri, împletituri de nuiele - locuri potențate puternic negativ, un fel de bariere investite cu puteri magico-juridice de stopare a intrușilor. Amplasarea unor astfel de avertismente ale alfabetului magic de factură arhaică, cu rol de avertizare, în continuarea procedeelor de îngrădire, sau ca simboluri de sine-stătătoare, țin, în opinia aceluiași H.H.Stahl, de practicile de consacrare, cu un pronunțat caracter juridic și social: "închiderea unui spațiu, cu sens de oprire a pătrunderii într-o zonă oprită, e de fapt o operațiune de consacrare magică"[59], asemănătoare celei de la fondarea unei biserici sau a unei case.

În timp însă, aceste practici magice și-au pierdut mult din valoarea inițială, condensând și sintetizând mesajul ideatic și transformânu-se în simple semne convenționale. Așezarea unui par cu o cunună de spice împletite deasupra sau înfigerea unei nuiele făcută roată în vârf în cărările din hotar, trebuie văzută acum în aceeași ordine simbolică cu punerea măturii în ușă sau tragerea perdelelor de la intrare, adică semne convenționale ale "trecerii oprite". În satele din zona etnografică Meseș astfel de "nuiele înfipte în pământ și făcute colac la capăt, denumite *ciuhe*, *opreau* cărările temporare din hotar la Sângeorz și le *slobozeau* din nou după cosit"[60] .

Pentru că în cele mai frecvente cazuri comunicarea verbală și cea nonverbală se suplinesc și se întregesc reciproc, odată cu stăpânirea pe scară tot mai largă a scrisului s-a simțit nevoia completării componentei informaționale intrinseci a semnului de hotar cu marcarea lui verbală. A apărut astfel ideea îngropării unor sticle care să conțină înăuntru adevărate atestate asupra proprietății pământului și a delimitărilor sale; nu numai că sticla era un material ce rezista mai bine la condițiile subterane decât alte materiale, dar mai persista, intuitiv, și puterea literei de a transcende timpul, fixându-se într-o ordine guvernată de reguli stricte. Astfel de măsuri

[58] Inf. Veronica Chiș, Fizeș - Sălaj.
[59] H.H.Stahl - idem, p. 200.
[60] Ioan Augustin Goia - *op.cit.* p. 21.

sunt suplimentare, ele venind după demarcarea fizică a terenului prin marcajele obișnuite și după avertizarea întregului sat sau măcar a vecinilor de luarea în posesie: "*La capătu hotarului să pune on țâreap și su țâreap să îngroapă o iagă afund în pământ; și dacă vrea oarecine și mute țâreapu sapă și dacă găsește iaga d-on sfert atunci acolo-i capătu dă hotar. Da la capătu pământului nost cu celălalt este o piatră mare, lată, cât scaunu aiesta și su ie bătrânu mneu o-ngropat o iagă și când m-o dat în leje cu vecinu aiesta, o mărs acolo oaminii și o văzut că acolo-i iaga și că acolo-i pământu mneu*"[61].

La mijloc de rău și bun, ca și legendara Hisarlâk

Prin valențele lor matriceale, barierele hotarnice se apropie de categoria antropologică a pragului, instituind, dacă nu *des rites de passages*, în sens gennepian, măcar *rupturi de nivel*, în accepțiune eliadescă. "Din punct de vedere material și magico-religios, oricine trece de la un teritoriu la altul se află, pentru un timp mai mult sau mai puțin îndelungat, într-o situație specială: el plutește între două lumi"[62]. Tocmai de aceea, în conștiința magică a comunității tradiționale hotarul este, probabil, categoria spațiului care beneficiază de cele mai multe valori consacrate de legile nescrise ale trăirii arhaice. "Hotarul, pe lângă funcțiile sociale, de delimitare a proprietăților sătești, individuale și colective, a primit și funcții magice, de apărare a acestora și a celor care trăiesc în cuprinsul lui, de răufăcători, de dezlănțuirea forțelor naturii, de supranaturalul malefic etc[63] În hotar sunt și *locuri bune*, valorizate pozitiv, mai ales datorită nealterării lor prin prezența umană, dar și *locuri rele*, dimensionate negativ, prin prezența supranaturalului terifiant; în hotar au loc și unele practici menite să asigure prosperitatea holdelor prin invocarea timpului favorabil - "mai multe fete tinere luau apă dintr- fântână din hotar, pe care o duceau în gură până la vale. După ce aruncau apa în vale, ele spuneau:

[61] Inf. Floare Țurcaș, Plesca - Sălaj.
[62] Arnold van Gennep - *Riturile de trecere*, Iași, 1996, p.27.
[63] Valer Butură - *Cultura spirituală românească*, București, 1992, p. 253.

Să să sloboadă izvoarăle
Ca valea când are apă mai multă,
Să nu hie strâcătoare la hotare"[64] - dar tot în hotar crește și *bureana urii*, iar pământul de aici e dus de către vrăjitoare acasă, pentru vrăji și legăminte malefice.

La prima vedere, hotarul, ca microspațiu nelocuit, dar umanizat într-o bună măsură prin ciclicitatea muncilor agricole, instituie o lume specială, aflată, poetic vorbind, ca și Hisarlîc-ul lui Ion Barbu, "la mijloc de rău și bun". Un studiu cantitativ însă denotă o clară predominanță a valorizărilor negative față de aprecierile pozitive. O explicație a decalajului ar putea porni de la constatarea că toți subiecții intervievați au susținut că nu se tem să meargă în hotar, considerând hotarul - în accepțiunea sa de teren agricol aferent proprietății, dar aflat înafara satului - ca o prelungire a gospodăriei, neuitând să amintească mereu un lucru esențial: prezența răstignirilor în hotar, menite să îndepărteze răul de orice fel. Această încercare de umanizare și spiritualizare a hotarului - atât ca teren agricol, cât și ca limită de sat - încearcă să se opună ponderii mult mai mari pe care o are în mentalul colectiv popular imaginea unui spațiu periferic, mult mai puțin controlat social decât vatra satului sau gospodăria, resimțit astfel ca un teritoriu în care pot fi eliminate din interiorul spațiului locuit toate aparițiile răuvoitoare. În această ordine de idei, hotarul configurează o adevărată "centură" exterioară, menită fie să stopeze răul care ar putea amenința potențial satul din exterior - și astfel trebuie considerate obiceiurile legate de confecționarea cămășii ciumii și de lăsarea acesteia în hotar sau de agățarea ei într-un par la limita exterioară a satului, obicei detectat în aproape toate satele studiate - fie să înglobeze în potențialul său imaginar multitudinea de manifestări magice ale unor întruchipări malefice - aici intrând toate credințele legate de puterea nefastă a mejiilor sau de potențialul negativ al pământului sau plantelor care cresc la liziera satului.

[64] Informație preluată de la Petrica Druhora Lucia - *Folclorul obiceiurilor din localitatea Hida*, lucrare de diplmă aflată în arhiva Secției de Etnologie a Facultății de Litere Cluj.

Hotarul - un recipient potrivit pentru orice formă de magie

Resimțit ca un spațiu mai îndepărtat, hotarul putea servi deci la încorporarea, la nivel imaginar, a răului latent, izgonit prin tot felul de procedee magice din interior; răul intrat în om, de exemplu, prin căderea sub incidența vreunui descântec bine direcționat, trebuie alungat la hotare, pentru că de acolo se va putea întoarce mult mai greu în interiorul satului:

"Uomu care era beteag să ducea la vrăjitoare și ea-l ducea între hotară, unde să dăscață satele unu dă altu. Acolo-i lua urma dă la picioru stâng, și i-o întorcea, așe, cu mâna, pă hotar. Și pă locu unde-i întorcea urma, îngropa o moimă făcută dân cârpe, pă care o-mbrăca cu haina muierii beteje și o lăsa acolo îngropată în hotar. D-ace nu-i bine să calci chiar pă hotaru dântre sate, că-ți poate lua cineva urma și-acolo-i plin dă boli d-astea țâpate" [65]

"Am auzât că era on vrăjitor în Călin care cetea tare bine și știa întoarce urma. Când era uomu beteag, îl ducea între hotară și-i lua urma ce mică, pă după picior; și urma asta o-ntorce și băga su ie on uou dă ghină, on ban d-arjint și o potcoavă, că calu-i animal sfânt.. Și dup-aceie izbea urma cu picioru tare, și zâce oarice dâscântec d-ala d-a lui. Da când era uomu tare rău beteag, atunci îl duce la holomburi, între hotară, și-i lua urma ce mare: îl culca pă spate pă pământ, și-i lua urma dânprejuru trupului. Uomu să scula și-i dăde o haină, on spăcel ori niște poale ori ceva, și le lăsa acolo, pă urma ce mare, în hotar, că zâceau că vine năcuratu că coată urmele cele rele, și ie haina uomului d-acolo și atunci ie pă iel și boala uomului" [66]

"Pântru boli mai ușoare ori mai cumplite să întoarce urma beteagului. Dacă cineva o fost diuăket și i-i rău, să întoarce urma mică: să taie împrejur urma piciorului și să ia brazda și să pune sub ie on bănuț și on fir dă ai. Păstă ai și păstă bănuțu ala să pune brazda luată dă su urmă și să izbește cu

[65] Inf. Veronica Chiș , Fizeș - Sălaj.

picioru. Da dacă beteagu îi tare rău, atunce să duce uomu la hotare, se așează pe spate și-i ieie urma mare. Altădată iei numa haina beteagului, da haina pă care o avea cătă piele, kimeșe ori nădrajii. După ce era dăscântată, haina era părăsâtă acolo, în hotar, să rămână acolo răul, să să împroaște între hotară [67]

Pentru spiritualitatea populară însă, ceea ce devine relevant, în ultimă instanță, este unghiul din care este privit actul cultural, pentru că, în anumite ipostaze, *luarea urmei* este un eveniment cu conotații negative, mai ales atunci când el este generat de un performer răuvoitor, și nu oriunde, ci în hotar, adică în spațiul în care energiile maleficului se pot manifesta nestingherite: *Că îs în sat femei spurcate care duc laptele dă la vaci, dân urma vacii. Că astea ieu urma vacii, dân hotar, și o pun să să uște. Și zâc așe:*

Io nu ieu pământu,
Nici urma,
Ci ieu laptele vacii,
Groștioru vacii,
Untu vacii aieștea,
Și-l dau la vacile mele

Și ieu pământu acela dân urmă și-l uscă și-l sfarmă și-l pun în făină și-l dau la vaci să-l mânce. Că și noi am pățât așe [68].

Practici asemănătoare se păstrează și în tradiția culturală bretonă. Praxisul magico-ritualic reclamă același spațiu, special ales pe crietriul apropierii sale de animale: "la férmière qui désire que ses vaches lui donnent un beurre abondant au détriment des autre férmières , se léve le jour du premier mai, avant le léver du soleil, et va faire une proménade dans les près ou le long des chemins ou vont paitre les béstiaux des voisins, en trainant son culoir (filtre pour le lait) au but d'une ficelle et disant à mi-voix: lait et beurre, viens tout chez moi et rien chez mes voisins; aussi quand les vaches d'une férmière ont peu du lait, alors que celles de sa voisine en donnent beaucoup, elle accuse celle-ci de l'avoir attire"[69].

[66] Inf. Dumitru Moisi , Valcău - Sălaj.
[67] Inf. Floare Țurcaș, Plesca - Sălaj.
[68] Inf. Leontina Bârlea, Luminiș - Sălaj.
[69] Claude Fraysse - *La therapeutique populaire*, în Arts et traditions populaires, nr 2/1961, p.156.

Vocile imaginarului magic

Este firesc deci ca această fâșie circulară a hotarului, aflată la o distanță maximă față de gospodărie să fie populată - în imaginația colectivă - cu o serie de ființe închipuite, apariții malefice izgonite din spațiul social și cultural al satului în sine. *Strigoii și strigoaicele, pricolicii și moroii* atât de prezenți în imaginația folclorică - pentru că "această situare a strigoiului la granițele mereu mișcătoare ale normalului cu paranormalul, sau ale realului cu miraculosul, îi asigură deopotrivă fascinația și autoritatea" [70] populează frecvent aceste spații marginale:

"Strigoaicele se adunau între hotare și torceau cu furca-n brâu, da tortu, când era gata, pierea ca roua dă soare. Așe zâcea mama că făceau noaptea pă valea Borodului [71].

"Strâgoii vin când să-nștimbă luna după cer, și umblă ca cânii pă la poieți și dup-aceie s-adună-n hotar și să mânâncă acolo, unu pă altu, și să sfădesc acolo dă supărare [72].

"Este un loc în hotar, și când îi cheamă cineva d-a lor, trăbă să margă acolo. Că ieste un loc unde să joacă pricolicii, între hotară" [73]

"Strâgoii, moroii și pricolicii s-adunau în hotare, în Jernău, că era și pădurea aproape, și s-adunau câte cinci -șase și voroveau că ce-o fost și ce-o făcut" [74]

Uneori, hotarele se transformă în adevărate ringuri de luptă pentru "strigoii de bucate", adică pentru acele întruchipări malefice implicate în riturile de luare a manei ogoarelor sau a manei vitelor; în noaptea de Sângorz, în fiecare an, tradiția spune că la hotare se dă o adevărată "bătaie a strigoilor" pentru împărțirea hotarelor în sfere de influență și pentru monopolul asupra unor întreprinderi malefice din acel an sau pentru luatul laptelui de la vitele din hotarul respectiv, știut fiind faptul că *"laptele nu să poate lua numa*

[70] Otilia Hedeșan - *Șapte eseuri despre strigoi*, Timișoara, 1998, p 38.
[71] Inf. Teodor Pașcalău, Sâg - Sălaj.
[72] Inf. Victorie Rocaș, Valea Hranei - Sălaj.
[73] Inf. Anica Gordea, Hida - Sălaj.
[74] Inf. Reghina Souca, Racâș - Sălaj.

dă la vacile dân hotaru satului tău; că după ce treci dă hotaru satului nu mai pot ţâne laptele strâgoii, că n-au putere numa-n hotaru lor"[75]. Astfel,

> *"Strâgoii să întâlneau între hotarele dân mai multe sate, în noaptea dă Sânjorz, unde îşi împărţesc mana, îşi fac socotelile lor"* [76]

Alteori, hotarele conturează spaţii tenebroase, prielnice metamorfozelor malefice:

> *"Între hotară, lângă pădure, să făcea Burla lup, că era strâgoi; când o trecut cu muierea lui pă lângă pădure o zâs s-o aştepte on pic şi el s-o băgat în pădure şi mintenaş o ieşit on lup şi-o sărit la femeie s-o zdarie. Iea o strâgat şi lupu s-o băgat în pădure ş-o ieşit Burla, da între dinţi avea zadie muierii lui pă care o sfârtecat când o fost lup şi tătă lume o ştiut că-i strâgoi"* [77]

> *"Da mama me tăt zâcea: numa Flore ala a Burli şi nu vie pă la noi şi-mi diuată pruncii. Că Burla să făcea lup între ţarini, şi-şi lăsa hainele undeva pân ţarină şi dup-ace să făce iară uom, şi le lua iară pă iel şi vinea în sat şi diuătea pruncii"* [78]

> *"Mătuşe Vironică zâcea că şi-o văzut bărbatu în hotar, că acolo lucra, cum s-o făcut câne. Şi s-o spăriet şi o vinit acasă şi pă când o ajuns acasă l-o găsât uom şi dohănea"* [79]

> *"Uomu meu mi-o povestit că oaricând o mărs în Jernău, în hotar, cu vacile, şi-o făcut on foc, şi la foc o vinit şi-on câne, ş-o-nceput să bată. Şi uomu meu i-o dat şi mânce.Şi dup-on timp, s-o dus la târg. Ş-acolo o vinit la el on uom şi l-o chemat cu el la birt şi i-o dat on păhar cu pălincă pânce i-o dat şi mânânce odată-n hotar. Da uomu meu nu l-o cunoscut. Da celălalt i-o zâs:*
> *- Ai dat şi mânce la on câne. No, cânele ala am fost io"*[80]

---

[75] Inf. Anica Gordea, Hida, Sălaj.
[76] Inf. Ioan Luca, Gârbou - Sălaj, F A 07700.
[77] Inf. Ioan Chirilă, Marin - Sălaj.
[78] Inf. Mărie Huluban, Marin - Sălaj.
[79] Inf. Anica Gordea, Hida - Sălaj.
[80] Inf. Reghina Souca, Racâş - Sălaj.

Locurile rele din hotar sau supralicitarea magicului

O valorizare specială era acordată, în lumea satului, locurilor pustii din hotar, pustietăților; părăsite de oameni din anumite motive, și de cele mai multe ori necultivate, pustietățile nu înseamnă că erau lipsite de hotar, ci doar că aceste spații nu erau exploatate prin munca omului [81] . Lipsite de prezențe umane și uneori lipsite chiar și de vegetație, aride și sălbatice, pustietățile nu erau numai locul de penitență sau refugiu al pustnicilor, fugarilor, pedepsiților sau netrebnicilor [82], ci configurau și arii puternic ancorate în substratul magic al societății de tip arhaic. Pe firul văii Barcăului, între hotarele satelor Valcău și Bozieș, există un astfel de loc pustiu, pe care localnicii îl numesc "la moara lui Banfi". Toponimul se datorează faptului că, într-adevăr, pe acest loc, nobilul maghiar Banfi a avut cândva o moară, acum părăsită. Construcția care a mai rămas din moară este acum înconjurată de bălării, în mijlocul unui spațiu pustiu și necultivat. Sătenii [83] vorbesc despre acest loc ca și despre un loc al blestemului, unde noaptea se aud șuiere înspăimântătoare și unde în unele dimineți se mai pot vedea încă urmele de la copitele cailor, în zonă fiind destul de răspândită credința potrivit căreia strigoii iau uneori forma unor cai cu copite arămite. Vechea credință că locul ar fi răscolit de spirite a fost și mai mult întărită de o întâmplare tragică: la marile inundații din zonă, din anul 1974, aici, la moara lui Banfi, s-a înecat un om, al cărui cadavru s-a găsit mult timp după aceea. Credința în destinul nefast al locului s-a întețit deci, astfel încât nici în ziua de astăzi locul din jurul vechii mori nu este cultivat, iar copiii ce vin cu vitele la pășunat pe malul Barcăului sunt sfătuiți să nu se aventureze mai departe de liziera scailor și spinilor. Percepția colectivă este așadar cea a unui spațiu supradimensionat malefic, știut fiind faptul că "una dintre cauzele care pot face ca un loc să devină rău printr-o

[81] H. H. Stahl - *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, București, 1958, p. 107.

[82] Romulus Vulcănescu - *Etnologie juridică*, București , 1970, p. 53.

[83] Inf. Ludovica Gui, Valcău de Jos - Sălaj.

întâmplare este moartea unui om, fie că a fost omorât, fie că s-a omorât, fie că a murit din accident (trăsnet, lucru la pădure, boală etc.). Fapta infamă sau nefastă petrecută pe un loc pecetluiește acel loc, afectându-i puteri negative"[84].

Strigoii de mană - locuitorii predilecți ai hotarelor

O altă ipostază a hotarului, tot negativ resimțită, este aceea a unei lumi populate de *strigoii de mană*, agenți magici specializați, apariții persistente mai ales în descântecele de aducere a manei și bunăstării animalelor. În textele descântecelor răul vine de la hotare și este trimis la hotare, cimentând această accepțiune mentalitară a spațiului exterior, îndepărtat, care alimentează practici neconforme normei. Narațiunea prezintă secvențial animalul sănătos, pregătit de către gazdă pentru pășunat, accentuându-se mult pe atributele care-i conferă mană (de altfel, spațiul rural din zona Meseșului conservă încă în vorbirea actuală expresia *vacă mănoasă*):

Dimineață m-am sculat,
La ——— am alergat,
Bine u-am muls,
Bine u-am ominit,
La ciurda satului mânatu-o-am.
La fântână,
Cu smântână,
La izvor,
Cu groștior,
La vale,
Cu laptele.
La fântână dusu-o-am,
Bine s-o adăpat,
Bine s-o stâmpărat.
Ș-o făcut ujeru
Ca ciubăru,
Țâțele ca boșnițele,
Vânile ca mânile[85].

[84] Ernest Bernea - *op.cit.* p. 41.
[85] Inf. Floare Țurcaș, Plesca - Sălaj.

Opoziția figurativă între perimetrul familiar al grajdului și al curții și spațiul îndepărtat al pășunii din hotar (căci "hotarul este o limită a ceea ce constituie viața satului și a omului său"[86]), spațiu aflat uneori sub incidența unor ființe rău intenționate, așa cum sunt strigoii de mană, este relevată și prin starea interioară a animalului, înzestrat în imaginarul colectiv cu atribute umanizante; dacă la începutul drumului:

De-acolo s-o luat,
Tă mărgând și tândălind,
Voie mare ie făcând, după întâlnirea cu agentul malefic, starea aceasta se schimbă:

Da ie s-o sculat,
Tă răjind
Și tă mujind,
Voie bună ie n-având[87].

Maleficul întruchipat de apariția din hotar se înscrie în imaginea mai cuprinzătoare a personajelor potențate negativ din textele magico-ritualice, conturând în fapt "un erou preferat al imaginației populare"[88]:

...o moimă lată,
Sprâncenată,
Cu harapi încălțată,
Cu sare-n dreapta,
Cu apă-n stânga.
Cu sarea săratu-o,
Cu apa udatu-o,
Dă coarne luatu-o,
La pământ țâpatu-o,
Laptele și mana
Și puterea luatu-o,
Bună dă nimica lăsatu-o[89]

sau, într-o altă variantă:

Nainte i-o ieșit
Strâgoi și moroi,

[86] Ernest Bernea - *op. cit.*, p. 39.
[87] Inf. Floare Țurcaș, Plesca - Sălaj.
[88] Gheorghe Pavelescu - *op. cit.*, București, 1998, p. 261.
[89] Inf. Floare Țurcaș, Plesca - Sălaj.

Păstă ie uitatu-s-o,
Laptele luatu-i-o,
Bună dă nimic lăsatu- o [90].

Alteori, *răul* nu este individualizat precis și nu este vizualizat într-o ipostază singulară, ca un personaj al narațiunii, ci este perceput mental doar categorial, ca o adunătură de "spirite rele" insuficient definite, dar hotărâtoare pentru soarta animalului sau omului: "omul primitiv vede în spiritele rele cauza multora, dacă nu chiar a celor mai multe dintre necazurile care îl lovesc, și își închipuie că, odată scăpat de ele, totul ar merge mai bine"[91]. De aici - pornirea de a elimina răul cu orice preț, de cele mai multe ori prin scoaterea lui înafara granițelor de conviețuire comunitară.

Nici un preț nu e prea mare pentru păstrarea manei

Așa cum, în hotar, paza de maledicții este lăsată în puterea interioară a troițelor și a răstignirilor, într-un reflex de credință creștină, tot astfel manifestările răului sunt învinse de descântătoare prin apelul la divinitățile creștine, mai ales la Maica Domnului, cea care, prin blândețe și curățenie, se arată a fi o adevărată protectoare a animalelor curate, blânde, apropiate omului:

Doamne-ajută-mi Maică Sfântă,
Cu-ajutoru tău
Și a lu Dumnezău,
Pă gându ce-l gândesc,
În ceas bun să nimeresc[92].

pentru ca, în punctul culminant al epicului, tot Maica Sfântă să fie cea care readuce *mana și dulceața și buneața* la animalul secătuit, desigur, prin intermediul descântătoarei de mană - sau, mai precis prin puterea implicită a cuvintelor ei -și a ingredientelor de care aceasta uzează, într-o perfectă ilustrare a formulei ritualice a descântecului "De la mine dăscântat / De la bunu Dumnezău leac":

[90] Inf. Salvina Recean, Aghireș - Sălaj.
[91] James George Frazer - *Creanga de aur*, București, 1980, vol. IV, p. 169.
[92] Inf. Salvina Recean, Aghireș - Sălaj.

Că io pă scară dă ceară m-oi scoborî,
Și cuțâte-arămite-oi scoate,
După cei strâgoi și muroi arunca-le-oi,
Și pă pântece crepa-i-om.
Laptele tău,
Și untu tău,
Mana ta,
Și groștioru tău.
D-acolo afară lua-uom,
Pă sare și pă tărâțe pune-le-om
Cine dân iele a mânca și a bea,
S-a umplea dă hărană,
Și dă unt
Și dă groștior,
Și dă lapte multișor.
Cum să umplu țarinile dă bucate,
Și râturile dă flori,
Dân Paști până-n Rusalii [93].

Magia spațiilor calificate

Spațiile exterioare satului în care poate fi dus laptele sunt dintre cele mai variate, cu atât mai pitoresc redate cu cât sunt mai depărtate de sat:

Dă-i dus în al nouă-lea hotar,
Adă-l Doamne în iest ceas.
Dă-i dus în patru colțuri dă lume,
Păstă lume,
Laptele tău să vie,
Nici on pic să nu rămâie.
Dă-i dus în țară,
Păstă sară,
Laptele tău să vină dă cu sară [94].

Pentru acoperirea totală, fără echivoc, a întregului spațiu exterior satului, gradual perceput, sugerându-se că pericolul de

[93] Inf. Floare Țurcaș, Plesca - Sălaj.
[94] Inf. Floare Țurcaș, Plesca - Sălaj.

furare a manei este cu atât mai mare cu cât depărtarea de casă este mai vizibilă, păstrând deci același tipar de organizare magică concentrică a spațiului, și uzând și de magia numerică, este nominalizat, pe rând, fiecare "cerc" al hotarului, mana fiind chemată deci de pretutindeni:

Dă a fi la primu hotar,
Dă a fi la al 2-lea hotar,
Dă a fi la al 3-lea hotar,
Dă a fi la al 4-lea hotar,
Dă a fi la al 5-lea hotar,
Dă a fi la al 6-lea hotar,
Dă a fi la al 7-lea hotar,
Dă a fi la al 8-lea hotar,
Dă a fi la al 9-lea hotar [95].

Analiza unei astfel de structuri magico-rituale tradiționale care îmbină textul incantației cu praxisul aferent și mizează mult pe augumentarea șirului și pe repetarea insistentă a unui lexem ("hotar", în cazul nostru), configurând o serie enumerativă cu valențe exhaustive "urmărește configurarea răului în totalitate, în scopul eliminării lui integrale, prin puterea magică a gândului și a cuvântului spus"[96]. Aceeași idee de totală purificare a spațiului, centrată fără echivoc pe percepția interioară a categoriei spațiale "hotar", este relevată de enumerarea întregii serii cifrice (de la 1 la 9), având ca punct terminus al 9-lea hotar, unde cifra 9, ca ultimă ipostază numerică "deschide faza transmutațiilor. Numărul 9 exprimă sfârșitul unui ciclu, finalul unei curse, închiderea unei verigi"[97]. În ordinea unei logici magice, în urma unei astfel de secvențe discursiv - enumerative se realizează recuperarea manei și scoaterea spațiului hotarnic de sub puterea nefastă a aparițiilor malefice.

Analog se petrec lucrurile și în cazul invers, acela al trimiterii răului potențial cât mai departe de zonele locuite, într-un proces de marginalizare și expulzare, uneori chiar cu accente de imprecație. James Frazer trece în revistă numeroase astfel de practici de ordin magic la popoarele primitive[98]. Și aici răul este

[95] Inf. Salvina Recean, Aghireș - Sălaj.
[96] Nicoleta Coatu - *op. cit.*, București, 1998.
[97] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant - *op. cit.*, București, vol II, p. 352.
[98] James George Frazer - *op. cit.*, p. 169 - 196.

împins la limita hotarului, într-un proces magico-ritualic de purificare a vetrei satului și a comunității de maledicțiile spiritelor nefaste. Descântecele populare terapeutice rețin imagini panoramice pentru locurile îndepărtate, resimțite ca arealuri din care răul nu se mai poate întoarce niciodată:

"În patru lumi țâpa-te-oi" [99]
"Și mereț în codri pustii
Și în pietre săcii" [100]
"Că io cu păsula pă ogoare sămăna-te-oi,
Cu ovăzu la dracu-n câmp arunca-te-oi,
Cu banii între cruci dă drum la Năcuratu da-te-oi"[101]
"Unde cocoș nu cântă,
Nici vacă nu mujește,
Nici fată cosiță albă nu împletește" [102]
"În codri pustii,
Unde cocoșu nu cântă,
Unde vacă nu mujește
Nici bou nu răjește" [103]
"În codri pustii trimite-le-oi,
Unde nevastă prunc mic nu ciupăiește,
Nici cosiță în trii nu împletește" [104]
"Să să ducă în codri pustii,
Unde vacă nu mujește,
Nici pasere nu cipcirește,
Nici capră nu pășește"[105]
"Și mereț între lună și-ntre soare"[106]

Alteori, aceste spații îndepărtate sunt luate din lumea biblică, marcând puternic orizontul cultural al subiecților: *muntele Sinaiului*[107] sau *Marea Roșie*[108]. Dincolo de intercorelările de ordin cultural, semele configurative ale imaginii spațiului propice înglobării răului - *marginalitatea, depărtarea, lipsa oricărei forme*

[99] Inf. Floare Chiba, Plesca - Sălaj.
[100] Inf. Ana Chirilă, Marin - Sălaj.
[101] Inf. Veronica Chiș, Fizeș - Sălaj.
[102] Inf. Leontina Bârlea, Luminiș - Sălaj.
[103] Inf. Susana Crăciun, Porț - Sălaj.
[104] Inf. Maria Dărăban, Bobota - Sălaj.
[105] Inf. Floare Pușcaș, Zalnoc - Sălaj.
[106] Inf. Gafia Băican, Pria Sălaj, F A 011901.
[107] Inf. Eva Almaș, Ceaca - Sălaj.
[108] Inf. Ana Chirilă, Marin - Sălaj.

normale, cotidiene, de viață, împrăștierea, neputința întoarcerii înapoi - provoacă o resemantizare a hotarului, augumentând ipostazele sale negative, dar și potențialitatea sa magică.

Configurarea paradigmei hotarului, ca spațiu predilect al performării actelor ritualice, este articulat și prin alte practici magice centrate fie pe luarea manei vitelor, fie pe aducerea ei: *io nu știu dăscânta, da kiar amu este o muiere, Ileană, care s-o dus în pkielea goală între vaci, în hotar, pă pășune, și o făcut amu ce vrăji și n-o mai stat vacile-n ciurdă și n-o mai dus lapte, că l-o dus ie. Ș-apui o mărs în Sâg și le-o dăscântat oaricine pă tărâțe și sare și le-o vinit laptele. Da și io am pățât așe cu on jinere de-a mneu, că iera ciurdar și oaricine i-o făcut vrăji pă vaci dă n-o mai stat în ciurdă. Ș-apui m-am dus în Vălcău, la una a Costanii și i-am dus două cofe dă cenușe după vatră, d-abde m-am dus cu iele. Ș-apui o dăscântat pă cenușe și mi-o spus s-o presar păstă vaci cenușe aceie. Am mărs la ciurdă, acolo-n hotaru satului unde să ducea pruncu aiesta cu vacile, și u-am aruncat păstă vaci și tăte o stat culcate pă legheleu după aceie*[109].

Revenind la teoreticienii magiei, care susțin că magia reclamă pentru performare "spații calificate"[110], putem vorbi despre o astfel de calificare de ordin magico-ritualic (alături de calificări sociale, juridice, economice) a arealului limitrof unei așezări comune, printr-o umplere cu sens a categoriei spațiale *hotar*, proprie societății tradiționale. De altfel, "calificarea" spațiilor se realizează prin "raportarea lor la un ansamblu de direcții definite", proces ce ține de o anumită concepție de la baza constituirii însăși a societății tradiționale (orientarea așezărilor, a vetrelor de sat, a bisericilor, raportarea față de centru și față de hotarul exterior etc)[111]. În cazul hotarului satului, această calificare se fundamentează pe o dublă ipostază: cea de *barieră* care are menirea de a împărți orizontul perceptual al individului în *dincolo* și *dincoace*, de a institui ordine și de a statua limita a ceea ce este familiar, de ceea ce, nefiind prea bine cunoscut, poate provoca spaimă, și cealaltă ipostază, de *areal marginal*, propice găzduririi unor acte spectaculoase, individuale sau colective, care nu s-ar putea desfășura decât la o considerabilă depărtare de Centru.

[109] Inf. Mărie Huluban, Marin - Sălaj.
[110] Marcel Mauss, Henri Hubert - *op. cit*, p. 60.
[111] Rene Guenon - *Domnia cantității și semnele vremurilor*, București, 1995, p 40.

III. Receptarea negativă a mejiei. Descântecul la mejie

Un "loc calificat" pentru actele magice: mejia (mejda, mnezunia)

"În structura duală sau tripartită a lumii, specifică culturilor arhaice și tradiționale, orice limită (graniță, frontieră, hotar), este un semn al discontinuității spațiului pe orizontală și pe verticală"[112] ne spune *Dicționarul de magie, demonologie și mitologie românească*. Polarizarea acestui spațiu, care deopotrivă separă și unește, este dublă, ceea ce îi crește exponențial valoarea în procesul receptării: hotarul înmagazinează energiile ambelor spații polare, concentrând în interiorul său atât forțe malefice, cât și forțe benefice, activând, prin pârghii magico-mentalitare, fie cupluri antagonice de forțe, fie energii latente sub formă complementară. Prea departe - teritorial vorbind - de concentrările religiosului, marcate spațial și arhitectonic prin prezența sacră a bisericii, investite cu trăiri religioase doar prin sfințirea periodică a țarinilor (de Rusalii și, uneori, și de Bobotează) și de simbolul de pietate populară al troițelor sau răstignirilor, hotarele par a fi revendicate prin excelență de zona magicului. Aici au loc procesiunile ritualice de alungare a demonilor sau a forțelor malefice ce provoacă bolile, așa cum este alungarea *ciumei* la hotar și expunerea aici a cămășii țesute special pentru spiritul malefic al bolii; hotarul este locul predilect al strigoilor și al duhurilor răufăcătoare ce fură mana animalelor, deci, aici se vor desfășura o parte a remediilor magice împotriva lor; aici se vor practica o serie de acte de magie terapeutică și curativă, ca, de exemplu, *luarea urmei* bolnavilor;

[112] Ivan Evseev - *op. cit.*, p. 174.

la despărțirea hotarelor se vor profera formule magice teurgice, sau, din contră, răuvoitoare, vrăji, farmece sau aruncături, din rațiunile "clasice" ale magiei prin similitudine; aici au loc strigările peste sat (*vilitul*), cu rol coercitiv, dar și cu elemente de magie augurală; tot în hotar se vor iniția practici magico-meteorologice, de ocrotire a holdelor și de asigurare a ploii; o serie de instanțe cu caracter juridic se vor desfășura în hotarul satului, și tot aici vor fi pedepsiți hoții și răufăcătorii, pentru a nu pângări vatra satului.

Cele mai multe dintre aceste practici reclamă un *loc calificat*[113], decupat din arealul hotarului, propice performării actelor de magie populară; un astfel de loc poate fi *mejia, mnezunia sau mejda*, limita dintre hotare care este de obicei formată dintr-un gard viu (arbuști, spini, tufe, mai rar pomi fructiferi)

În ordinea luării în posesie, a limitării și a hotărnicirii, ca procese nu doar cu caracter economic-agrar sau juridic, ci și magico-mentalitare, prin care spațiul ordonat și familiar este despărțit simbolic de cel neluat în stăpânire, exterior, însemnele hotarnice joacă rolul unor semne specifice comunicării nonverbale, veritabile semnale de avertizare pentru trecători sau vecini. Siguranța cu care vorbesc oamenii despre aceste semne de hotar, chiar dacă puțini dintre ei au mai asistat la astfel de mijloace de hotărnicire, vorbește singură despre locul privilegiat pe care asemenea simboluri îl ocupă în memoria socio-culturală a grupului:

"Între hotară sînt pietre de hotar și țuleap bătut în pământ. Ori mejii, cu dolme dă pământ, ori spini."[114]

"Hotarăle să dăspărțăsc pânt-un hsolomb, adică niște pietre adunate lângăolaltă și în mijloc să bate on țăruș cu on nailon ori cu o cârpă la capăt"[115]

"Hotarele să dăspart pân răzoare așa, nearate, cam d-o palmă-două, pă care nu-l calcă nime și la care bătrânii îi zâceau duleu"[116]

"La hotar puneam țăruși la capăt și lăsam mnezunie pământ nearat, fiecare vecin lăsa de o parte și de alta. Și nu să trecea mai încolo că să ajunjea la sfadă"[117]

[113] Marcel Mauss, Henri Hubert - *op. cit.*, p. 60.
[114] Inf. Florian Petreuș, Sâg - Sălaj.
[115] Inf. Sora Veronica, Chendrea - Sălaj.
[116] Inf. Mărie Blaga, Fizeș - Sălaj.
[117] Inf. Reghina Souca, Racâș - Sălaj.

"Satele să dăspart pân păduri și drumuri și dealuri, iară hotarele să dăspart între iele pân mejii ori pân răchiți, că țân mult și nu fac bai la nime și nu fac poame să să sfădească vecinii dă la iele. Și sânjeru să pune la hotar dă sămn, că nici on copac nu samănă cu sânjeru"[118]

"Între vecini să lasă mnezunie on pic dă brazdă, lată dă o palmă, pă care nu pui nimic, numa iarbă ori floare dă soare"[119]

Întreg acest procedeu de jalonare se constituie, dincolo de un vast ansamblu al semnelor juridice, într-un veritabil sistem de semnalizare. Prin varietatea formei și claritatea sugerării informației, sistemul semnelor de hotare s-a cristalizat în mentalitatea populară ca un mijloc de comunicare nonverbală, și ca orice comunicare ce vehiculează nu cuvinte, ci obiecte cu valoare simbolică, și comunicarea prin semnele de hotar lasă porți deschise interpretărilor și straturilor imaginarului.

Într-un sistem de referințe circumscris ideii de delimitare, de marcare spațială sau de hotărnicire, raportat atât la prima accepțiune semantică a hotarului, aceea de limită finală a satului înconjurat de țarini, cât și la cea de-a doua, aceea de teren agricol aparținând tuturor locuitorilor satului, frecvența cea mai mare a aparițiilor în mentalitatea colectivă o au pietrele de hotar, mejiile și răstignirile (troițele). Acest sistem triadic poate fi regăsit în oricare din satele ardelenești: raportarea la orice delimitare spațială - fizică, juridică, socială sau magică - se face de cele mai multe ori prin apelul la această triadă.

Discuțiile purtate cu oameni mai bătrâni de la sate au relevat însă o oarecare diferențiere cultural - spirituală a celor trei elemente triadice. În vreme ce pietrele de hotar vin oarecum din sfera miticului, prezența lor la marginea hotarului trimițând spre un *illo tempore* a cărui amintire s-a fixat doar în memoria povestirii, răstignirile activează cu precădere sfera religiosului, ca simbol cristic și ca ultim reflex la distanță, al bisericii din vatra satului. Prezența preotului în ambele cazuri - atât la ancorarea pietrei, cât și la ridicarea troiței - dă însă multă profunzime riturilor de consacrare al căror obiect este constituit de însemnele de hotar: prin operațiuni liturgice sau doar prin operațiuni magico-juridice

[118] Inf. Mihai Șandor, Marin - Sălaj.
[119] Inf. Anica Gordea, Hida - Sălaj.

de consacrare, "orice spațiu sau orice punct de pe suprafața pământului poate fi astfel consacrat, adică i se poate atribui astfel un caracter sacru, sau mai curând spus poate fi încărcat cu un asemenea caracter, prin acțiuni de consacrare, fără a avea și sensul de buric al pământului"[120].

Faptul are, în conștiința populară o importanță covârșitoare, pentru că, în urma unor astfel de rituri de consacrare, timpul și spațiul vizate sunt automat încărcate cu atribute speciale, sacrale, ce impun în mod tacit anumite interdicții de ordin magico-religios și juridic. Procesul consacrării generează simultan un efect asemănător vaselor comunicante: sacralizarea spațiului interior este oarecum resimțită în conștiința colectivă ca o golire de sacru a spațiilor exterioare, adică mai ales a *mejiilor* ce îngrădesc ogorul. Într-o oarecare distanțare de pietrele de hotar sau de răstigniri, mejiile (*mejdele, mnezuniile*) își revendică așadar o puternică conotație magică. Înconjurarea ariei sau a grădinii ce dă spre hotar cu *gard viu (mejie)* constituie un procedeu de cutumă juridică a cărui disoluție ulterioară într-un semn convențional al interdicției de trecere nu a putut estompa din valențele magice ale întreprinderii.

Mejia - drumul diavolului

Credințele populare ce-și au originea în acest demers de sorginte magică instituie un sistem de reguli ce impun un anumit comportament pentru membrii comunității, "căci, în adevăr, limitele, traseele de demarcație ale proprietăților, hotarele, meidinile, haturile, sunt în mod unanim socotite a fi malefice, blestemate, de caracter spurcat"[121], fundamentând categoria actelor magice numite în mod obișnuit superstiții; "acestea stipulează ceea ce nu trebuie făcut, astfel încât să fie evitat un anume efect magic. Or, aceste rituri prezintă un grad de formalizare maxim, deoarece au un caracter imperativ absolut". Asistăm așadar la o serie de interdicții:

"Pă mejie nu-i bine să stai, că nu te poți împărți cu vecinii"[122]

"Da nu-i voie să te culct acolo, la mnezuină, că-i vânt rău

[120] H. H. Stahl - *op. cit.*, p. 198.
[121] H. H. Stahl - *op. cit.*, p. 199.
[122] Inf. Mărie Blaga, Fizeș - Sălaj.

acolo, că acolo să sfădesc oaminii dă la hotar, că acolo-i Sătana"[123]

"Pă mejie nu te culci, doamne ferește, că-i blăstămată, că de la mnezunie să sfădesc oaminii, că doară acolo-i Năcuratu, unde-i sfadă"[124]

"La mejdă nu să stă cu capu că-i lucru năcurat, p-acolo umblă duhurile cele rele"[125]

Grila de decriptare a acestor interdicții trebuie văzută în doi timpi: primul are o bază reală, și pornește din necesitatea economică, juridică și morală de a asigura stabilitatea hotarului și respectarea acestuia, adică de a nu opera sub nici o formă modificări asupra mejiilor. "Hotarul, în conștiința juridică a țăranului român, reprezintă o instituție de drept cutumiar, fără de care nu puteau fi concepute și explicate multe din aspectele arhaice ale legii țării sau obiceiul pământului"[126] ; în această ordine cutumiară, pedepsele ce erau prevăzute pentru cei care modificau sau mutau mejiile erau aspre și categorice: "care vecin, fără știrea stăpânirii, va strămuta semnu de hotar, să plătească drept pedeapsă păgubașului vecin atât cât să prețuiește locul care au însușit cu strămutarea semnului"[127] ; "oricare din cei ce se pricinuiesc, să va dovedi că au mutat hotarăle și hoțește au împresurat locul celuilalt, să plătească toată cheltuiala și să cază și sub pedeapsa ce orânduiesc pravilele împărătești"[128] . Întrezărim această grijă pentru păstrarea demarcației hotarelor și în substanța superstițiilor referitoare la mejii citate - "nu te poți împărți cu vecinii" sau "acolo să sfădesc oaminii dă la hotar" - astfel încât societatea tradițională a dublat interdicția juridică cu una de ordin magic: nu trebuie să stai, nu e bine să te culci, și nu e bine să-ți pui capul pe mejie sau la mejie. Nu este vorba de o interdicție individuală, ci, mai mult, este vizat comportamentul întregii societăți, pentru că respectarea hotarelor este o condiție general - comunitară: "obligația stipulată de respectivele rituri demonstrează că ele reprezintă într-o mai mare măsură decât altele produsul unor forțe

[123] Inf. Victorie Rocaș, Valea Hranei - Sălaj.
[124] Inf. Souca Reghina, Racâș - Sălaj.
[125] Inf. Maria Pintea, Valea Lungă - Sălaj.
[126] Romulus Vulcănescu - *Etnologie juridică*, București, 1970, p. 193.
[127] *Legiuirea Caragea*, București, 1955, p. 16.
[128] *Pravilniceasca Condica 1870*, București, 1957, p. 142.

sociale, și aceasta datorită caracterului lor tradițional, anormal și formalist"[129]. La aceasta se adaugă și observația noastră că interdicțiile magice la mejii au fost detectate în toate comunitățile din Sălaj anchetate, astfel că putem vorbi și despre un areal extins de răspândire a acestui tip de superstiție.

Al doilea timp al activității de punere în act a interdicției se detașează de juridic, glisând spre imaginarul colectiv. Dacă "spre deosebire de sat, spațiul din afara hotarelor lui este, pentru mentalitatea mitică, o "lume de dincolo", unde sălășluiesc nu numai fiarele sălbatice, dar și balaurii și ielele, demonii bolilor și duhurile rele, o lume ne-hotărâtă (la propriu și la figurat), ne-sigură, ne-cunoscută, străină, ostilă chiar, o lume a tuturor virtualităților și a latențelor"[130], este firesc ca mejiile să fie asociate habitatului unor astfel de ființe. Hotărnicia reală, lumească, duce la hotărnicii magice, ireale, fantastice sau mitice. În acest sistem de interferențe, locurile socotite necurate, ca mejiile, "erau considerate zone de interferență și contact a celor două lumi ideal deosebite"[131]. *Intra muros* însemna, așadar, în mentalitatea tradițională, un spațiu apropiat, familiar, asemănător constitutiv ființării umane, și mai ales luat în stăpânire cu un scop anume: cel agricol, sursă de hrană pentru oameni și animale; extra muros era observat ca nerodnic, și, deci, necultural și nelocuit în ordinea umanului. Iar această nelocuire umană este tocmai condiția necesară locuirii supraumane, mai ales a celei malefice.

Credința populară - relevată în multe dintre satele cercetate - este aceea că, în momentul în care s-a produs acea decompensare valorică, prin care spațiul interior s-a metamorfozat prin consacrare într-o arie a beneficului - concretizată mai ales în putința pământului de a face rod - iar limita exterioară a îmbrăcat forma unei "zone slabe", deschisă maleficului, în acel moment deci, o întreagă gamă de ființe supranaturale înspăimântătoare au populat limitele, mejiile, atrase de chiar acest proces de trasare a hotarelor. Prezența acestora în jurul mejiilor bătrâne garantează menținerea și perpetuarea interdicțiilor de trecere, fie prin acțiuni imediate, fie prin acțiuni intermediate, aceste duhuri rele fiind de fapt o

[129] Marcel Mauss, Henri Hubert - *op. cit.*, p. 75.
[130] Andrei Oișteanu - *op. cit.*, p. 160.
[131] Romulus Vulcănescu - *Coloana cerului*, București, 1971, p. 177.

întruchipare a *divinităților de frontieră* sau a *divinităților de bornă*, prezente în credințele a numeroase popoare din lume[132], unele cu caracter protector, altele, din contră, cu porniri malefice.

Deschiderea spre imaginar proferată de apropierea omului de limita de hotar instituită prin mejiile hotarnice este una dintre cele mai vaste, probând categoric observație istoricilor că resorturile imaginarului sunt masiv activate în condiții de criză, așa cum ar putea fi resimțit momentul extrem de periculos al mutării sau modificării mejiilor de către întreaga comunitate sătească, iar "producțiile imaginarului colectiv sunt mai bogate și mai active"[133]:

"Pă mejie dân hotar și nu te culci, că vin vânturile rele. Și când vin vântoasele pân mejie o pân pădure, trăbă și zâci așe dă trii uări:
Du-te la moroi
Că-s mai albi dăcât noi!
Vântoasăle sucesc gura și uăkii, d-aceie nu să pune pruncu nici să doarmă lângă mejie"[134]

"Capu pă mejie nu să pune, ferească Dumnezău, nici nu-i sclobod și dormi acolo, că acolo șede Satana, și poți lua de-acolo beteșug. Da dacă știi unde te-ai culcat și poți lua sămn d-acolo, on pumn dă țărână ori ceva, și-l pui acasă su pernă și dormi pă iel, atunci scapi"[135]

"Că și Burla acolo-și lăsa hainele, pă mejie, când să făcea lup; la mejie-s multe lucruri năcurate"[136]

"La mejie nu-i dă să te culci, că acolo trece on vânt rău, nici nu-i bine să mănânci fărăguțe după mejiile bătrâne, că-i loc blăstămat. Mejie dăsparte hotarele și tăt acolo dăsparte Satana lucrurile, că Satana te face să te sfădești dă la hotar"[137]

"Nu-i bine să te culci cu capu pă mejie, că la mejii să țâpă tăt felu dă vraciuri și dă mizerii. Acolo să coată dă fapt și dă bube și dă toate bolile.Dacă ai fapt, te freci cu on ban dă cinci și-l arunci în mejie, că tăte relele să fac la mejie, acolo merea și Onișoaia și făcea vrăjile"[138].

[132] Arnold van Gennep - *Riturile de trecere*, Iași, 1996, p. 25 - 26.
[133] Simona Nicoară, Toader Nicoară - *op. cit.*, p. 161.
[134] Inf Chiș Veronica, Fizeș - Sălaj.
[135] Inf. Huluban Mărie, Marin - Sălaj.
[136] Inf. Huluban Mărie, Marin - Sălaj.
[137] Inf. Petreuș Florian, Sâg - Sălaj.
[138] Inf. Chirilă Ileana, Marin - Sălaj.

"Când eram fătuță, m-am culcat cu capu pă on răzor. Și o vinit oaricine la mine și m-am spăriet că nu-i slobod și te culci cu capu pă răzor, că-i drumu diavolului"[139]

"Mnezunia-i lucru năcurat și dacă dormi pă ie, te scoli rău."[140]

"Pă mejii îs locuri năcurate, că acolo dacă dă urmă re, și acolo-i năcuratu și numa cu picioru dacă calci pă lângă mejia dân hotar ori dân fundu gredinii și să ieu relele pă tine. Măicuța crecă o călcat așe, pă lângă mejie, într-o urmă re, că când o vinit pă părău Cărpinișului o auzât hegheadă și bucine și o vinit on vânt fân sărin și u-o purtat pă măicuța pă tăte pâraiele și pân spini până când o cântat cocoșii dă cătă zâuă"[141].

Așadar: *vânt rău, duhurile cele rele, vântoasele, Satana, strigoii (ca Burla), urma rea, locul rău, Necuratu*, toate întruchipările maleficului par a se fi reunit pentru supradimensionarea conotațiilor negative ale capătului de hotar. Malinowski credea că "magia este puntea dintre vârsta de aur a actelor primordiale și puterea miraculoasă de astăzi. Deci, formulele sunt pline de aluzii mitice care, prin rostire, dezlănțuie puterile trecutului, aruncându-le în prezent"[142]. Întreaga pleiadă de duhuri rău intenționate contaminează mejiile, asftel încât reminiscențele acestor interdicții, precum și receptarea negativă a mejiei, persistă și astăzi în spiritualitatea satului, în credința că, în spațiul liminal mejiei, se pot activa energii miraculoase.

Interesante sunt intruziunile acestei aureole magice a mejiei în toposurile narative ale fiecărei comunități, într-un demers interior de reflectare a credinței magice: dacă *mnezunia-i lucru năcurat* (într-o asemenea măsură, ni se atrage atenția, încât chiar și gesturile mărunte pot activa nenorociri incomensurabile: *și numa cu picioru dacă calci pă lângă mejia dân hotar ori dân fundu gredinii și să ieu relele pă tine*), în fine, dacă mejia, printr-o superbă metaforă, este închipuită ca *drumu diavolului*, atunci înseamnă că ea poate juca un rol semnificativ în orice întâmplare spectaculoasă cu conotații magice, adiacentă ritului. De exemplu, lângă o asemenea mejie se petrece - într-un sat în care licantropia constituie pretextul

[139] Inf. Rozalia Mihăilă, Valea Lungă - Sălaj.
[140] Inf. Meseăan Maria, Hida - Sălaj.
[141] Inf. Blaga Floare, Fizeș - Sălaj.
[142] Bronislaw Malinowski - *op. cit.*, p. 133.

unui set larg de povestiri magico-miraculoase - metamorfoza omului în lup (Burla, un personaj aproape legendar în Marin) și tot pe mejie au fost găsite hainele lui însângerate; într-un sat cu multe pâraie, povârnișuri și văi, cum este Fizeșul, rătăcirea unor persoane, noaptea, este văzută tot ca un efect al apropierii prea puternice a omului de mejiile din hotar; tot mejiile de la capătul hotarului par a fi locurile predilecte ale Onișoaiei, vrăjitoarea bătrână de pe Valea Crasnei, pentru performarea actelor sale de magie neagră, dată fiind constatarea că credințele despre *faptul* și celelalte boli ce se iau la mejie este destul de răspândită.

Un spațiu al celor mai cumplite boli...

De altfel, se spune că "*vrăjile și dăscântecele să fac pă mejii, ori pă unde să fac cărări ori răscruci. D-aceie nu-i voie să dormi cu capu pă mejie, că p-acolo umblă lucrurile rele, pă mejie.Când ai fapt, te freci cu tărâțe pă față și le arunci pă mejii, și dacă trece o pasere îi bine, că să ie pă pasere, da dacă nu, să ie pă cine doarme pă mejie. Io și când duceam pruncii la hotar făceam cruce pă pământ unde-i puneam, și numa dup-aceie îi puneam jos, da nu lângă mejie. Nici sara nu-i bine să umbli pă lângă mejie*[143]. Aceasta este deci explicația pe care mentalitatea tradițională, masiv jalonată magic, o oferă înțelegerii mecanismelor care contribuie la încărcarea mejiei cu potențial magic-miraculos. Efectele actelor malefic - intenționale direcționate asupra persoanelor de către performeri pricepuți ai magiei negre sau urmările bolilor provocate magic - *faptul, deochiul* sau altă *făcătură* - sunt performate în proximitatea mejiilor care sunt resimițite în acest caz ca depozitare virtuale ale intenționalității malefice a acestor persoane dotate cu capacitatea de a manipula magic un anumit gen de putere. De la nivelul mejiei, făcăturile magice se pot apoi transmite fie asupra unor subiecți - animale, de exemplu păsări, eludând deci vreun efect negativ asupra omului, fie asupra unor subiecți umani, situație în care apropierea prea mare de mejie poate fi fatală pentru cel care își asumă acest risc.

[143] Inf. Chirilă Viorica, Marin - Sălaj.

Probabil că acest raționament stă și la baza multitudinii de practici magico-malefice (*goetia*) performate la mejie[144] și direcționate clar spre o anumită persoană, căreia i se vrea răul, căci "magia pare să stârnească în fiecare anumite forțe mentale ascunse, unele speranțe latente în miraculos, unele credințe adormite în posibilitățile misterioase ale omului"[145]. În tot acest scenariu magic, performat nu o dată în condiții spectaculoase, mejia pare a fi garantul incontestabil al eficacității ritului:

"Dacă vrei să faci la cineva rău, te duci în hotar, că acolo-i pământ moale, ori pă lângă tare mejie, și iei urma, dă unde-o călcat cu picioru drept, da mușai mai dă cătă călcâi, și o iei cu brazdă și te duci cu ie în temeteu și scurmi su o cruce și zâci așe dă trii uări:

Ajută-mi pă ce gândesc
Pă proba ce probolesc

Și baji urma ace la cruce și-o lași acolo și la cine i-ai luat urma pățește ce i-ai gândit"[146]

De cele mai multe ori, direcționarea actului de magie este condiționată de relația de posesie dintre persoana în defavoarea căreia se performează actul și mejie. În cazul punerii în scenă a unor acte magico-malefice mai ample, *riturile manuale* sunt completate de *rituri orale* (maledicții)[147], configurând scenarii ample, ce apelează la legi fundamentale ale magiei: similitudinea și contagiunea:

"Iei haina la o femeie și o întorci pă dos și coți în nouă sări bune, adică în ale dă dulce, și zâci așe:

Drace spurcate,
Drace năcurate,
Du-te-ntre hotare,
Pă mejia asta
Și te du pă fața muierii,

[144] În practica de teren, performările teurgice sunt destul de facil de detectat și notat; foarte dificil este însă să convingi subiecții să accepte să relateze și practici malefice. Notăm faptul că practicile magico-malefice la mejii se numără printre puținele astfel de practici asumate de descântătoarele (vrăjitoarele) satului și relatate.

[145] Bronislaw Malinowski - *op. cit.*, p. 109.

[146] Inf Veronica Chiș, Fizeș - Sălaj.

[147] Marcel Mauss, Henri Hubert - *op. cit.*, p. 65 - 75.

Ca pă spinii mejiei.
Și te du
Că io te-am întors
După haina asta,
Și cu dracu duce-te-oi între hotară.
Așează-te în haina iei
Așează-te în capu iei
Când a trece pă lângă mejie asta.

Și te duci cu haina acee pă dos și o arunci pă o mejie bătrână, în hotar, că răul pică pă mejie, și când trece muiere ceie pă lângă mejie, că să duce la pământu ei să-l lucre, să ie răul pă ie"[148]

Elocventă pentru discuțiile de până aici ni s-a părut practica unei descântătoare foarte prolifice din Fizeș (Sălaj), care îmbină coerent cele două ipostaze ale direcționării răului latent: atât asupra mejiei, cât și asupra celui care, în opinia descântătoarei, a provocat boala, tot prin apelul la mecanismele magiei negre:

"*În mejie te poți duce să coți dă fapt, da numa-n mejie bătrână, nu-n mejie dă anu aiesta ori d-amu-i on an.Acolo te duci cu cărbunii dă foc. Și duci kiper, ai, păsulă, grăunțe, sare și bani. Le pui tăte-ntr-on popir și le duci la mejie bătrână, dă la moși-strămoși. Și le-ngropi tăte cu popiru su mejie, și zâci așe:*

Fapt spurcat,
Fapt năcurat,
Fapt spurcat,
Fapt năcurat,
Fapt spurcat,
Fapt năcurat,
Du-te dă la mine pă mejia asta bătrână
Și te du pă fața cui te-o adus
Și nu te-o spus,
Și pă fața cui te-o dat
Și nu te-o arătat
Și te du-n codri pustii
Unde vacă nu răjește
Nici cocoșu nu cântă
Acolo să mnezăzezi

[148] Inf Veronica Chiș, Fizeș - Sălaj.

Acolo să prânzești
Acolo să cinezi
Acolo să te culci
Și te du la cine mi te-o dat
Și nu te-o arătat
Și te du la cine mi te-o pus
Și nu mi-o spus"[149]

... și al celor mai spectaculoase vindecări

Mărturie a naturii duale a hotarului stă și dubla lui specializare: practicile magice la mejie nu sunt doar cele malefice, despre care am vorbit până acum, ci și cele teurgice, în virtutea credinței că răul trebuie trimis cât mai departe de spațiile locuite, de spațiile culturale, în exteriorul spațiului locuit, până spre limita dintre cunoscut și necunoscut, dar și în virtutea viziunii populare a posibilității încorporării răului la hotare. Hotarul satului, și în mod concis mejia, pot fi locuri potrivite ale performării actelor magico-terapeutice, factorul generator al maladiei putând fi încorporat în substanța mejiei sau exclus din perimetrul hotarului satului, în speranța că el va fi astfel exclus și din starea de boală a celui căzut sub incidența maledicției. Vom asista așadar la practici magico-terapeutice performate în proximitatea mejiei:

"Pruncu nost o fost bolnav și i-am cotat dă fapt, la mnezunie: să pune picioru su mnezunie și să ie urma piciorului stâng și să zâce așe:

Nu-ntorc gliuța asta
Ci-ntorc faptu
Și să ducă pă cine l-o țâpat,
Mai înfocat,
Mai îmbujorat.

Și să linje sare după palmă, după dos, și după dunguța dă la poale, și să zâce așe cum ț-am spus, lângă mnezunie, când ai fapt ori când ești diuăket"[150]

[149] Inf. Veronica Chiș, Fizeș - Sălaj.
[150] Inf. Valeria Coman, Valea Lungă - Sălaj.

"Când ai fapt pă pkiele, iei o kimeșe de-aceluie ce are faptu și pui în ie trii fire dă ai, trii fire dă piper și trii fire dă păsulă și nouă cărbuni, și o învălești și o faci bot și zâci:

Io nu întorc aiu aiesta
Nici piperu,
Nici păsula,
Ce-ntorc faptu

și iei kimeșe și o pui su mejie, afund, și n-o poată scoate nimeni, on uom, ori on mâț, ori on câne și o lași acolo"[151]

"Mnigeii după mână să ung cu soric după clisă și soricu ala să îngroapă în fundu ogrezii, su mnezunie. Și când putrăzește soricu, atunci să duc și mnigeii după mână"[152]

"Ca să înlături țâpătura, să pune nouă feluri dă sămânțuri într-o haină moșcolită și să aruncă haina la mejie și să zâce așe:

Să să ducă pă capu cui le-o adus
Și mie nu mi-o spus,
Și pă capu cui le-o țâpat
Și de știre nu mi-o dat!"[153]

"Când ai bubă ori vărsat, iei jar pă on vătrai și-l duci la mnezuină, unde-s vecinii. Și te duci cu bolnavu acolo și-l pui să steie cu pkicioru drept lângă mnezuină și cu cuțâtu tai așe o brazdă pă lângă pkicior, da așe, înapoi, cătă sfântu soare, și întorci așe, pă uma piciorului ori pă urma mânii dă nouă uări și iei o brazdă și zâci dă nouă uări:

Io nu întorc pământu aiesta,
Ce întorc faptu di pă ....

Și asta zâci la mnezuină, că zâce că acolo să-ntoarce faptu. Că acolo la mnezuină să-ntorc lucrurile"[154]

Insistăm din nou asupra unei practici magice performate de descântătoarea din Fizeș:

"În mejii să pune moimă pântu boală, ori pântu baiuri muierești, ori pântu bube: într-o botă să pun nouă feluri dă cârpe, tăt câte trii de-un fel, ori fire dă lână. Trii albe, trii

[151] Inf. Maria Druhora, Dragu - Sălaj.
[152] Inf. Maria Druhora, Dragu - Sălaj.
[153] Inf. Paulina Bendre, Cizer - Sălaj, Arhiva IEF Cluj, 012288.
[154] Inf. Victorie Rocaș, Valea Hranei - Sălaj.

roșii și trii negre și să leagă la on loc în botă. Și te duci cu bota asta la mejie, între hotare, în trii sări - marțea, joia și sâmbăta - după ce asfințește soarele. Și împlânți bota în mejie și o lași acolo, și zâci așe:

Doamne Dumnezăule ascultă-mă.
Du după femeia asta
Năcazurile și bolile,
Trimite-le pă mejia asta
Și pă moima pă care u-am făcut
Și le du păstă 99 dă pâraie
Și păstă 99 dă văi
Și păstă 99 dă păduri
Și păstă 99 dă pășuni
Și păstă 99 dă hotare
Și le du-n codri pustii
Unde vacă nu răjește
Nici cocoșu nu cântă
Acolo să mnezăzezi
Acolo să prânzești
Acolo să cinezi
Acolo să te culci
Și te du la cine mi te-o dat
Și nu te-o arătat
Și te du la cine mi te-o pus
Și nu mi-o spus.
Și femeia asta să rămâie
Curată și luminată
Și cu trupu curat
Ca arjintu strecurat.

Moima să pune între hotare, că acolo să dăspărțăsc hotarele și tăt așe să dăspărțește și rău dă bolnav ca și hotarele între iele[155].

Reținem câteva elemente din structura scenariului magic: mai intâi, importanța ritului manual, cel în care se confecționează "moima" pentru boli, și care este, de fapt, un substitut magic al unui potențial subiect asupra căruia să treacă, virtual, boala de pe subiectul uman supus terapiei la mejie; confecționarea figurinelor

155 Inf. Veronica Chiș, Fizeș - Sălaj.

sau a altor obiecte necesare performării ritului sunt considerate de Mauss și Hubert *rituri simbolice*, a căror eficacitate este asigurată prin însăși natura lor[156]; această eficacitate este fundamentată mentalitar printr-o coerentă viziune magică asupra fenomenului de echilibrare, imperios reclamat de refacerea stării de sănătate cu orice preț, așa cum ne mărturisește chiar descântătoarea, în ritul oral (descântecul la mejie):

Doamne, Dumnezăule, ascultă-mă.
Du după femeia asta
Năcazurile și bolile,
Trimite-le pă mejia asta
Și pă moima pă care u-am făcut;

explicațiile merg mai departe, fundamentate mentalitar pe legea magică a similitudinii: *tăt așe să dăspărțește și rău dă bolnav ca și hotarele între iele*. Ipostaza din natură are suficientă putere de exemplu pentru a determina, în imaginarul colectiv popular, o similitudine: despărțirea bolii de trupul celui afectat. Dintr-o altă perspectivă, eficacitatea ritului este asigurată și de îndeplinirea condițiilor spațio-temporale pentru performarea ritului, condiții subliniate de descântătoare.

Așa cum spuneam, în mod excepțional, locurile bântuite de strigoi, de duhuri malefice, de ființe supranaturale, sunt excesiv încărcate cu valențe magice. Pornind de aici, în jurul lor se țes povestiri fabuloase, care nu fac decât să perpetueze în imaginarul colectiv credințele magice despre aceste locuri; o astfel de credință este cea referitoare la îngroparea comorilor sub mejii, știut fiind faptul că puțini se vor aventura în descoperirea comorilor, cunoscând spectrul magico-malefic generat de locuirile supranaturale ale mejiei:

"Oaminii care nu aveau copii lăsau banii într-o căldare, sub o mejie bătrână că știau că acolo stă dracu. Și oaminii să fereau dă mejie că știau că-i loc rău. Da odată la șapte ani, în noaptea Paștilor, după mnezu nopții, să puteau lua, dacă nu găseai on cuțât pă căldare. Dacă găsei cuțât, însamnă că banii aveau gazdă și nu-i voie să-i iei. Că pă mejiile alea

[156] Marcel Mauss, Henri Hubert - *op. cit.*, p. 65.

cu bani îngropați umblă lucruri năcurate și duhuri rele. Dacă auzi highezi ori bucine trăbă și-ți faci cruce invers, cu mâna ori cu limba"[157] .

Această receptare duală a mejiei nu face decât să se suprapună peste caracterul dual al hotarului în general, dezvăluind încă o dată capacitatea uluitoare a celui ce deține puterea de a rezolva magic situații date, de a-și orienta manipularea în ordinea magicului, în sens benefic sau malefic, sau de a activa și exploata secvențe largi ale imaginarului colectiv. În plus, frecvența ridicată a unor descântece specializate, ca *descântece la mejie*, sugerează puterea excepțională a acestui remediu magic - prin îmbinarea dintre structura verbal - discursivă a incantației și praxisul ritualic concret - de a reface echilibrul dintre om și forțele cosmosului, echilibru distorsionat odată cu agentul magic provocator de boală. Transgresarea descântecului din spațiul familiar al căminului, unde se performează frecvent, în spațiul simbolic al "despărțirilor", după modelul hotarelor, la mejie, nu face decât să augumenteze puterea acestuia, care, într-un astfel de context, se poate alimenta și din calificarea mentală, marcată cutumiar, a unui spațiu adecvat.

[157] Inf. Dumitru Rad, Sâg - Sălaj.

Partea a IV-a

Sfârșit de mileniu cu... descântec

Les désires, craintes, éspoires, angoisses sont souvoir les seuls formateurs des faits ou plutôt des pséudo - faits allégués. L 'illusion sans éspoire d 'autocritique, la prédiction créatrice, le délire systématisé, l 'abaissement du niveau de consience et de vigilance, l' irruption massive, sans conscience morbide, de compléxes provenant de l' inconscient, les manifestations psychosomatique (maladies et guérissons), la regréssion névrotique, la crise hystérique suffisent parfois à éxpliquer les récits fantasmatiques de jadis ou d' aujourd hui"

Jean Dierkens - *Regard nouveau sur la magie ou parapsychologie et magie,*
dans Magie, sorcellerie, parapsychologie, Bruxelles, 1984, p. 189

I. Magia populară
- element de imagine

"Ochii de sticlă ai Televiziunii Române..."
Vasile Sebastian Dâncu - *Țara telespectatorilor fericiți.*
Contraideologii, Dacia, 2000, p.48

Un sat supărat pe magie

... Categoric, Valea Lungă (Sălaj), este un sat supărat pe magie. Sat prosper cu doar două - trei decenii în urmă, *"o fost aice holde până-i lume, că d-aici, dă la pădurea asta dă brazi, până la ceielaltă pădure, dă după deal, pă toate dealurile astea o fost ogor, că ara tractoarele dă la o pădure până la ceielaltă, nu să oprea, trecea păstă tăte dealurile, că zăceau oaminii că ala-i aeroport" (M. A., 60 ani)* - acum satul este recunoscut ca unul dintre cele mai izolate localități din zonă: *"da amu cine să mai are, că nici nu sînt tractoare, da nu mai este nici bărbați să le mâne" (M. A.)*. Nu se poate intra în sat decât în condiții climaterice excepționale, pentru că o bună parte a drumului nu este nici măcar pietruit: drumeții care se avântă până aici, sau localnicii, calcă în continuare pe un drum de pământ, bătătorit, alunecos când plouă, prăfuit, vara. Din cele o sută douăzeci - treizeci de case de odinioară, *"nu știu dac-o mai rămas vo șaizăci dă fumuri, da la toate-s numa oamini bătrâni. Tânăret nu tare avem p-aici. Da aiesta o fost sat mare. O fost atâtea holde că nici on sat n-o avut atâta pământ ca satu nost" (P. I., 60 ani)*. Un sat care, din punctul de vedere al etnografului pare a fi o adevărată mină de aur pentru o cercetare în care să mai surprinzi ceva din arhaicitatea unor manifestări ale

spiritualității populare și mai ales din zona cristalizării mentalului colectiv arhaic. Din păcate însă, etnograful ajuns în sat are neplăcuta surpriză să constate că alții au fost mai iuți în mișcări și nu numai că au exploatat profilul spiritual al satului, dar că au și lăsat urme adânci, poate pentru multă vreme chiar de neșters în memoria sătenilor. Este vorba despre un reportaj - bombă realizat de televiziunea națională, prin reporterii săi de la televiziunea din Cluj, care, în goana după senzaționalul care să vândă cât mai bine emisiunile postului, au exacerbat mult din trăirile intime ale satului, declarând Valea Lungă, peste noapte, "satul vrăjitoarelor"[1].

Întreaga poveste, așa cum am înțeles-o în septembrie 2000, când am ajuns la Valea Lungă, impresionează prin forța relatării: în primăvara aceluiași an, o echipă de reporteri de la Telviziunea din Cluj au venit la Valea Lungă pentru a face un film, Evident, sătenilor nu li s-a spus nimic despre subiectul filmului sau despre ceea ce va fi prezentat pe post. Gurile rele din sat spun că primarul comunei este cel care i-a adus - drept pentru care primarul este și azi privit cu suspiciune de văleni: *"aveau on bilet, doamnă, pă care scria numele lu nănașe me, să le coate dă noroc și dă viață, și o zâs că primaru i-o trimis la fomeie aceie, că-i vrăjitoare. Da tăți ne-am minunat cum dă știe primaru dă fomeie aceie, că doară nici noi nu știem" (P. M.)*;

Reportajul pornea de la un fapt într-adevăr notabil, înregistrat de istoria recentă a satului, o întâmplare relatată nu numai de locuitorii Văii Lungi, ci și de mai multe persoane dinafara satului, și care conferea, pe bună dreptate, o aură magică așezării:

"O fost on călugăr, da dămult, și dă o sută dă ai, și o stat aici, la beserică, că până aici o fost plin dă case bisericești. Și călugăru acela o triit cu fătoaia și tăt satu o știut și s-o tăt sfădit și s-o bătut fătu cu fătoaia. Ș-o fost mare rușine și-atunci o ieșit oaminii și l-o țâpat dân sat pă călugăr, să nu mai steie aici și să facă prostii, că ce călugăr îi și ala, care stă cu muierile? Și călugăru, când s-o dus, o blăstămat satu să nu mai triiască nici on bărbat în iel, să moară tăți bărbații și să rămâie numa fomei în sat. Și d-atunce o-nceput

[1] Dată fiind delicatețea subiectului, precum și atitudinea vădit reticentă a sătenilor față de intruziunile outsider-ilor în tradițiile satului, am considerat că este mai potrivită utilizarea doar a inițialelor de la numele subiecților intervievați.

să moară bărbații, și mai tineri și mai bătrâni. Da așe, dântr-o dată, că n-ai știut di ce, numa o morit. Așe o morit și poștașu. Și popa ala tânăr. Prima dată o morit bătrânu, tată-său, și dup-aceie o morit tânăru. O lucrat ceva și dup-aceie o vinit în casă și s-o culcat și o morit în brațe la maică-sa. Și-o tăt murit, o tăt murit așe, mai mulți bărbați, că amu nu știu dacă mai sînt în tăt satu șasă - șepte bărbați în putere. Și mai sînt o câțiva bătrâni, da la tătă casa este câte o femeie văduvă, și multe-s așe ca dumneta, domnucă dragă, tinere"(P. M., 56 ani)

"*O tăt morit, și mai tineri, și mai bătrâni, care cum le-o fost dat. Da o fost on an, în 87, când o morit tare mulți, o fost și când o murit doi-trii într-o săptămână, și tăți în putere. Da n-o fost boală, că toți o fost oamini sănătoși, da s-o dus iute. Apoi fomeile astea tăt zâc că ne-o blăstămat călugăru, da io nu știu ce să zâc...*"(M. A., 60 ani)

"*Am auzât, cum n-am auzât, dă călugăru ala, c-o fost tare spurcat. O zâs că aista a fi numa on sat dă muieri, că n-a mai fi nici on bărbat care să le aibă baiu. Ș-or trii numa sângure, așe o zâs. Ș-apui o morit după aceie tare mulți bărbați, că și uomu aiesta a meu o morit.* (M. R., 83 ani)

"*Io n-am fost atunce aice, că io-s dă măgan, da am auzât când am vinit în sat că îi blăstămat dă on călugăr bătrân că și n-aibă stare nici on bărbat, ce și rămâie tăte muierile văduve și fără bărbat*" (P. A., 88 ani)

"*Știe-l dracu, să-l omoare. Că călugăru ala o fost tare spurcat. Zâce că-i plăceau muierile, io nu știu ce călugăr o fost ala. O fost on călugăr bătrân și s-a pus în genunți și o blăstămat satu tăt să moară tăți bărbații. Ș-amu am rămas tare multe fomei văduve în sat. Că iaca, și noi sîntem trii muieri la casa asta, da nici io, nici fata me nici fata ei nu avem bărbat, și ni-i tare greu. Gândește-te dumeta, doamnă dragă, și n-ai cine te ajuta on pic... Mi-am băgat oamini la coasă, mi-am băgat oamini să-mi aducă fânu acasă. Amu, dă câteva zâle, am tiiet on porc, c-o fost beteag, noi sângure, ca vai dă noi*" (C. L., 86 ani)

"*Călugăru zâce că triia cu femeile și lumea l-o scos dân sat forțat și atunci el o blăstămat că să nu triiască parte*

bărbătească și o murit tăți bărbații. Da io cred că așe și îi, că femeile trăiesc, că sînt o groază dă optzăci dă ai, da bărbații o morit dă tineri. Și cu mine o fost mulți odată, în tânărețe și am vinit mai tăți acasă dân război, da amu tăți o morit" (C.V., 80 ani)

Omul în fața magicului

Încercăm să abordăm, din contextele narative date, două dimensiuni: mai întâi, felul în care a fost primit acest blestem de către comunitatea sătească, reflexele magico-fabuloase pe care *blestemul*, categorie a maledicției magice, le-a trasat în imaginarul colectiv și modalitățile de percepție ale acestuia prin filtrul instituit de mentalitatea tradițională a colectivității arhaice, mentalitate bine conservată într-un sat el însuși bine conservat în tradiții, obiceiuri și modalitate de gândire; apoi, completăm această receptare printr-o abordare a mecanismelor narative activate de nenumăratele rememorări ale acestor evenimente, încercând să găsim locul acestor relatări în spiritualitatea folclorică, în care *povestitul*, ca proces instituționalizat social, înseamnă nu numai o posibilitate de "traducere" a unor fapte exemplare, generatoare de efecte profunde în cele mai variate sectoare ale umanului și care nu pot fi explicate decât prin recursul la zicere, ci și un mod de structurare a ființării.

Pornim în demersul nostru de la reflexele mentalului colectiv în structura realității cotidiene, urmărind traseele de punere în formă ale relației om - lume în mentalitatea arhaică tradițională. În ordinea sensibilului, mentalitatea arhetipală persistă în a institui o grilă magică de comprehensiune a actelor și fenomenelor în care prezența supranaturalului, sub formele sale cele mai diverse, penetrează formele realului. Percepția lumii, ca totalitate, dar și ca element de raportare a sinelui, se realizează prin persistența credinței în manifestările magico-religioase. Lumea satului tradițional este guvernată de credință, de perseverența raportării la valori instituționalizate prin tradiție. Generic spus, "divinitatea țărănească ne poate părea copilăroasă; dar imaginea unui

Dumnezeu bătrân și purtând o barbă mare, albă, nu este mai puerilă decât credința celor ce își închipuie că știința va răspunde vreodată tuturor întrebărilor, convingere naivă ce supraviețuiește secolului trecut. Întrebările fără răspuns și care vor rămâne așa sunt multe; iar atunci când nu putem da un răspuns satisfăcător la întrebările cele mai mari ale vieții și destinului, mai bine să lăsăm pe fiecare să creadă în ceea ce îi asigură liniștea sufletească"[2]. În acest context mentalitar, un act de magie fundamentat pe acea credință în puterea cuvântului de a legifera sau de a modifica o stare existentă, ce guvernează și eficiența descântecului popular, cum este blestemul la care a fost supusă comunitatea despre care vorbim, instituie o anumită stare de fapt emblematică pentru statutul întregului grup social.

...aista a fi numa on sat dă muieri,
că n-a mai fi nici on bărbat care să le aibă baiu.

Este vorba, mai întâi, despre *categoria popular - mentalitară a blestemului*[3], ca act de magie verbală; scopul căruia i se subsumează blestemul este cel al pedepsirii, răzbunării sau compromiterii. Mai precis, "finalitatea blestemului, conținutul său, ca și împrejurările în care este rostit, atestă apartenența acestuia la sfera magiei negre"[4]. Formă de expresie incisivă, dură, imprecația

[2] H. H. Stahl - *Povestiri din satele de altădată (cu ilustrații și comentarii de P. H. Stahl)*, București, 1999, p.7.

[3] Primul mare blestem este cel din incipitul biblic, atunci când, pentru neascultarea poruncilor și săvârșirea păcatului originar, Dumnezeu aruncă un greu blestem peste perechea primordială, blestem preluat apoi de întreaga omenire; imaginile blestemelor din mitologia clasică greco-latină străbat scrierile poetice, conferind o mare putere de sugestie actelor magico-verbalizate, mai ales atunci când sunt animate de răzbunări copleșitoare; nimic nu pare a fi mai familiar atmosferei încărcate din viața cotidiană a Evului Mediu european ca și blasfemiile ce se credea că atrag după sine foamete, boli, epidemii, moarte; în fine, tradiția folclorică românească conservă secvențe ale maledicțiilor, mergând de la blestemul de mamă, liricizat în texte pline de trăiri emoționale, până la blestemele dezlegate de eroismul remarcabil al eroului, care tensionează epicul basmelor populare ori redutabilele blesteme ale descântătoarei asupra bolii.

[4] Ivan Evseev - *op.cit*, p. 51.

cuantifică dorința de a face rău: "blestemu cu vorba lui lovește, lovește, că omul blestemat gândește mereu la ce a făcut rău"[5], astfel încât impresia pe care un astfel de act magico-verbalizat o poate lăsa în paradigma spirituală a raportărilor individului la lume este foarte puternică și poate genera o întreagă retorică a imaginarului aferent.

Raporturile acestei structuri verbale cu categorii ale spiritualității populare cum sunt magicul sau religiosul au fost deseori abordate. Cazul blestemului de față oferă cu atât mai multe perspective asupra acestei paradigme lărgite cu cât imprecația a fost rostită de un călugăr, adică de pe o oarecare poziție a ierarhiei bisericești. Ne găsim așadar în fața uneia dintre ipostazele de folclorizare a dogmei religioase, situată la marginea sensibilității pioase reglementată prin canonic; chiar dacă blestemul nu poate fi considerat categoric o abatere de la dogmă, "în majoritatea cazurilor (blestemele) se înscriu în sfera religiei populare extraecleziale (...). A blestema contravine, în general, normelor iertării și iubirii creștine"[6]. Este vorba despre rezolvarea unor cazuri - limită, care, în ordinea mentalului arhetipal se face prin apelul la procedee extraordinare, care subzistă în religios, dar sunt alimentate de viziunea magică-miraculoasă asupra lumii. Practică extraordinară care validează la nivelul cuvântului rostit sau scris (cărțile de blesteme) situații de excepție, pentru care procedeele obișnuite nu mai pot acționa cu eficacitate și care, deci, nu pot fi rezolvate altfel decât magic, "blestemul înfricoșează și este folosit pentru a soluționa nemulțumirile sau prejudiciile aduse unei persoane"[7].

Chiar dacă câmpul lexical al blestemului este mai vast, între *blestem, afurisenie, anatemă, imprecație* existând un anumit grad de sinonimie[8], structura verbală proferată de călugărul din Valea Lungă se circumscrie mai degrabă afurisaniei, dacă acceptăm că "afurisania sau afurisirea este o imprecație, un blestem rostit de preot, sau de orice altă autoritate religioasă superioară la adresa

[5] Ernest Bernea - *op. cit.*, p. 256.
[6] Doru Radosav -*op. cit.*, p. 323.
[7] Doru Radosav - *op. cit.*, p. 323.
[8] A se vedea Ion M. Stoian - *Dicționar religios. Termeni religioși, credințe populare și nume proprii*, București, 1994.

unei persoane[9]. Blestemul sau afurisania luată acum în discuție se dezvăluie însă sub mai multe fațete, tot atâtea puncte de plecare pentru o viziune coerentă asupra receptării de către comunitate a actului magico-verbalizat.

Încă de la început, am subliniat faptul că blestemul a fost proferat de o față bisericească, ceea ce, categoric, în mentalitatea tradițională, conferă imprecației un plus de greutate, dându-i chiar validarea forței acumulată de cineva investit cu puterea de a intra în contact direct cu lumea de dincolo de realitate, așa cum ar putea fi receptat destinul unui călugăr; imaginarul colectiv popular decupează din ipostazele și prezențele monahale capacitatea excepțională de a transpune dorințele în practică, chiar și atunci când acestea sunt maligne, de unde și teama față de astfel de prezențe: "omul blăstămat de preot nu mai putrezește nici după șapte ani"[10] sau "cu călugăru nu fă negustorie: dă-i și fugi; Când îți iese călugăr în cale, îi a rău[11]. Mai mult , o mărturie din zona cercetată ne atrage atenția că "*cu popa să nu-ți faci dă lucru, da nici cu călugării. Când te roji cu ei, te roji, da să nu te mânci cu ei în gură, că blăstămu dă față bisericească nu să șterje în veci, și să împlinește până la a șaptea spiță. Că vezi cum o fost și cu călugăru ala dân Valea Lungă. O blăstămat tăt satu și s-o prins (Ț. M)*; puterea exemplului este remarcabilă aici: acțiunea călugărului, unanim cunoscută și unanim blamată, se suprapune peste atitudinea colectivă de teamă față de puterile - deseori ascunse - ale călugărilor, corespunzând astfel întru totul orizontului de așteptare al comunității sătești.

Așa cum remarcă și Teodor Nicoară, blestemul a trecut ulterior în cotidian, cu roluri multiple, însă în prim plan au rămas în continuare, prin gradul lor ridicat de eficiență malefică, "blestemele sau afurisaniile rostite de un arhiereu sau de un preot"[12]. În cazul blestemelor invocate de preoți, această calitate de excepție de a putea apela voit la puteri supranaturale malefice care să sporească eficiența maledicției, le conferea acestora o poziție "similară cu cea a magicianului din societățile primitive. Așa cum ne lasă să

[9] Gheorghe Ciuhandu - *Cărțile de "afurisanie" sau de blăstem din Ardeal*, Sibiu, 1930, p. 6.

[10] Artur Gorovei - *Credinți și superstiții ale poporului român*, București, 1995, p. 21.

[11] Artur Gorovei - *op. cit.*, p. 36.

deducem sursele, preoţii români au fost înconjuraţi de o asemenea aură, provocând un sentiment de teamă şi nesiguranţă pentru ceilalţi locuitori ai Transilvaniei"[13].

Pe o axă sintagmatică a receptării, valoarea blestemului este augumentată nu numai de ipostaza specială a autorului (*emiţătorul*, dacă considerăm că, presupunând interacţiunea celor două părţi implicate, blestemul poate fi asimilat unui act de comunicare), ci şi de dimensiunile sociale ale *receptorului*, destinatarul imprecaţiei: *o blăstămat tăt satu şi s-o prins,* ni se spune. Chiar dacă blestemul nu era destinat decât bărbaţilor, condamnaţi, prin apelul la puteri supranaturale malefice la moarte, el urma să afecteze, prin consecinţele lui grave, satul întreg. Nu e vorba deci despre un blestem individual, care să impresioneze doar prin tragismul său intrinsec, ci de un blestem de care urma să sufere întreaga colectivitate, care urma să cuprindă atât actanţii indirecţi (femeile, cauza primă, motivul pentru care călugărul încălcase interdicţia morală), cât şi actanţii direcţi (bărbaţii) ai evenimentului tragic al expulzării.

Fenomenele de contagiune colectivă configurează un imaginar al insecurităţii, care, înfluenţând comportamentul colectiv prin receptarea oricărei manifestări din sfera fenomenului respectiv, creează anumite fante în percepţia reală, orientând-o spre imaginar. Acest lucru, perfect decelabil în momente de criză majoră care au implicat comunităţi vaste[14], poate fi regăsit, la scară redusă, şi în imaginarul dezvoltat sub presiunea blestemului, în comunitatea din Valea Lungă. Decupajele din imaginarul colectiv prezintă un călugăr - exorcist, care, evident că, în acesată înfăţişare carismatică plină de valenţe magice, ar fi fost mult mai predispus unei practici de magie neagră - ca cea a blestemării unui sat întreg - decât un călugăr oarecare.

"Da călugăru ala făcea rogăciuni să scoată diavolii dân oamini. Da numa aciie pot face rogăciuni pântru diavol care-s sfinţiţi pântru aşe ceva, şi poate că aiesta n-o fost sfinţât şi s-o rătăcit. Da după ce i-o scos dă la alţii, diavolu

[12] Toader Nicoară -*op. cit.*, p. 121.
[13] Toader Nicoară - *op. cit.*, p. 122.
[14] Aşa cum demonstrează, de exemplu, Jean Delumeau în *Frica în Occident (secolele XIV - XVIII). O cetate asediată*, Bucureşti, 1986 sau Jacques Le Goff în *Imaginarul medieval*, Bucureşti, 1991.

o intrat în iel, și l-o luat, că l-o găsât mort, după ce l-o țâpat dân sat, sub on găbănaș, cu picioarele-n sus și cu capu picat. Că s-o apropiet diavolu dă iel și l-o băgat su găbănaș. Și l-o îngropat oaminii lângă biserica ce veche. Atâția draci o scos dă la alții, că aciie n-o mai avut unde să să baje și s-o băgat în iel, că n-o mai avut putere și-i scoată și dân iel (C. L.);

"Am auzât, când eram io prunc, că călugăru ala bătrân scotea pă diavol dân oamini, da pântru așe ceva trăbă să ai mare credință. Că și io am avut on fecior popă și cetea la bolnavi și la oamini d-aieștea care aveau pă diavolu-n ei, că veneau la el dân tătă țara asta. Da-ți trăbă mare credință, că dacă nu, intră diavolu în tine și te bolonzește dă cap și faci tăt felu dă fapte spurcate, cum o făcut călugăru ala dân Valea Lungă. Da l-o pedepsit Dumnezău, că l-o lăsat pă diavol să între în iel și i-o luat mințile, că l-o găsât dup-aceie mort" (C. V.);

"Povestea lelea Ludovică că l-o văzut când s-o urcat așa, tot blestemând, pă deal, către cimitir, pântre pomi, și după o vreme l-o găsit mort și l-o îngropat oaminii dân sat sub o lespede dă piatră, lângă cimitir" (P. V.);

Necesitatea psihică, interioară, a echilibrării faptelor cu consecințele lor, precum și presiunea unui fapt atât de grav cum este cel al unui blestem care să afecteze o comunitate întreagă, ce nu putea fi pedepsit pe cale directă, a condus la imaginarea unui scenariu tridimensional al pedepsirii autorului maleficiului: o rezolvare pornind din interiorul moralei creștine, cu valoare exemplară și care vorbește despre valoarea veritabilă a credinței în Dumnezeu și despre căile autorizate de utilizare a sprijinului acesteia, apoi o pedeapsă violentă, dramatizată în scena sabatică guvernată de prezențe malefice, când călugrul moare el însuși posedat, și, în fine, pedeapsa lumească, aplicată atât de credincioșii ofensați prin încălcarea regulilor de conduită creștinească, cât și de bărbații amenințați de o posibilă degradare a onoarei lor masculine.

Detectăm așadar, mai întâi, credința că numai cei chemați pot să acționeze cu adevărat asupra maladiilor spirituale de genul prezențelor diavolești în sufletul și mintea oamenilor; ori, asupra călugărului de față plana suspiciunea că ar fi încălcat tocmai această chemare privilegiată, râvnind la mai mult decât i se conferise spiritual, intrând oarecum forțat într-o sferă superioară condiției sale,

de unde și ideea că divinul, detectând hybrisul mitologic, s-a răzbunat, într-un demers de restabilire a poziției convenite inițial călugărului: *Da numa aciie pot face rogăciuni pântru diavol care-s sfințiți pântru așe ceva, și poate că aiesta n-o fost sfințât și s-o rătăcit.* Mai mult, în cadrele imaginarului creștin, există și varianta ca credința acestuia să nu fi fost suficient de puternică pentru ca demersurile exorcizante să fie "autorizate" de o putere divină, benefică, idee augumentată și de gestul extraclerical al blestemului proferat de călugăr, ca demers condamnabil și condamnat în general de simțirea creștinească: *Da-ți trăbă mare credință, că dacă nu, intră diavolu în tine și te bolonzește dă cap și faci tăt felu dă fapte spurcate, cum o făcut călugăru ala dân Valea Lungă.* Tocmai de aceea, imaginarul colectiv, semantizat în cadrele unei gândiri populare în care divinitățile creștine dialoghează sau chiar negociază cu demonii întunericului a creat o scenă în care însuși Dumnezeu acceptă ca fiul rătăcitor, chiar dacă odinioară predicase învățătura creștină, acum să fie lăsat pradă pornirilor diavolești: *Da l-o pedepsit Dumnezău, că l-o lăsat pă diavol să între în iel și i-o luat mințile, că l-o găsât dup-aceie mort.*

O a doua dimensiune punitivă este deci cea de sorginte damnată: *Că s-o apropiet diavolu dă iel și l-o băgat su găbănaș*, după ce, în prealabil, îi luase mințile și-l lăsase să se comporte ca un posedat. Ceea ce ni s-a părut remarcabil atât ca o credință foclorică, cât și ca putere de imaginare și încercare de explicare pe cale logică a unui fapt care altfel ar scăpa unei dezlegări raționale, este rezolvarea nu numai la nivel calitativ al posedării diavolești, ca pedeapsă dată călugărului de diavolul prin care se va împlini finalitatea maledicției cu efect colectiv, ci și la nivel cantitativ, totul discutându-se aproape în relații comensurabile: *Atâția draci o scos dă la alții, că aciie n-o mai avut unde să să baje și s-o băgat în iel, că n-o mai avut putere și-i scoată și dân iel.* Imaginarul colectiv a găsit deci o soluție uluitoare de revelare a posedării, probabil general - aplicabilă în mentalitatea populară de factură magică: nu numai că subiectul (călugărul) a fost pus în imposibilitatea spirituală de a mai îndepărta demonii, după ce a încălcat conduita creștină, ci pur și simplu aceștia au depășit cantitativ puterea de contracarare a acestuia și atunci au intrat în cel care li se alăturase prin renunțarea la un comportament și trecerea la un fel de a fi

propriu maleficului, călugărul ajungând pur și simplu să-i stocheze, până la nivelul unei suprasaturări care i-a fost fatală.

În fine, o a treia dimensiune a dramei finale este pedepsirea de către oamenii din sat: *Ș-o fost mare rușine și-atunci o ieșit oaminii și l-o țâpat dân sat pă călugăr, să nu mai steie aici și să facă prostii, că ce călugăr îi și ala, care stă cu muierile.* Este o ipostază profund umană a colectivității, chiar un comportament care - considerăm noi - a condus la o sudare efectivă, din interior, a comunității, un demers comun de rezolvare a situației de criză. Remarcabil este faptul că toate fazele punitive inițiate la nivelul colectivității afectate se înscriu atât în normele de conduită cutumiară, cât și în cele ale spiritului creștinesc: călugărul nu a fost nici molestat, nici ucis, ci doar alungat, poate și în speranța că acesta va găsi, în "exil", calea de întoarcere spre adevărata cale a spiritului creștin. De altfel, simplul fapt că, deși scos înafara cadrelor spirituale și materiale ale satului, călugărul a fost totuși înmormântat în marginea cimitirului, denotă această intenție a membrilor grupului de a rezolva litigiul fără compromisuri magico-malefice.

Un moment remarcabil în logica imaginarului colectiv structurat în proximitatea pedepsei călugărului este chiar moartea acestuia. Momentul final al secvenței magice și, în fapt, ultima replică în drama pedepsirii, este o moarte violentă, sumbră, nepământeană, reclamată organic de imaginarul popular, dornic de o echilibrare a stărilor: *diavolu o intrat în iel, și l-o luat, că l-o găsât mort, după ce l-o țâpat dân sat, sub on găbănaș, cu picioarele-n sus și cu capu picat.* Comunitatea a încercat pur și simplu să facă abstracție de entitatea călugărului înainte de moarte, într-o ultimă încercare de limitare a acțiunii sale malefice țintite către sat, astfel încât moartea lui a survenit într-un moment în care nimeni nu voia să mai aibă vreun contact cu el: *și după o vreme l-o găsit mort.* Poziția nefirească a cadavrului *(cu picioarele-n sus și cu capu picat)*, locul absolut nepotrivit pentru o moarte firească (*sub on găbănaș)*, starea interioară *(diavolu o intrat în iel)*, structurează o retorică a unui discurs funebru imaginar care trădează apartenența, în oglindirea imaginației folclorice, a performerului unui act malefic la un teritoriu al faptelor și personajelor diavolești.

Provocările magicului

Desigur, după mai bine de o jumătate de secol de la întâmplare, un demers coerent de recuperare nu numai a faptelor în sine, ci și a unor secvențe ale mentalității colective orientate spre receptarea actului verbal - malefic sau de trasare a unor cadre de rezolvare magic-religioasă a efectelor maledicției este extrem de dificil. A fost imposibil să detectăm, de exemplu, printre amintiri, numele real al performerului maledicției, el fiind receptat în memoria colectivă ca și "călugăru cel bătrân". Evident că nimeni nu a putut reproducem fie și într-o formă aproximativă, structura verbală a blestemului originar. Ea trebuie să fi fost însă foarte clar formulată de călugărul damnat, dacă ne gândim la unitatea absolută a rememorărilor, toate grupându-se în jurul aceleiași invariante, în care variantele prezintă glisări minimale de la textul - tip; toate subzistă în aceeași structură de adâncime: damnarea întregului sat, printr-o acțiune magică negativă directă asupra bărbaților, condamnați la pedeapsa supremă - moartea - sau prin focalizarea indirectă a imprecației spre femei, afectate în toate compartimentele veieții de o dispariție prematură a bărbaților: *Și călugăru, când s-o dus, o blăstămat satu să nu mai triiască nici on bărbat în iel, să moară tăți bărbații și să rămâie numa fomei în sat;* sau: *O zâs că aista a fi numa on sat dă muieri, că n-a mai fi nici on bărbat care să le aibă baiu. Ș-or trii numa sângure, așe o zâs,* sau: *Și atunci el o blăstămat că să nu triiască parte bărbătească și o murit tăți bărbații.*

Un lucru rezistă însă timpului: credința nestrămutată în "puterea străveche a cuvântului rostit într-un anumit context ritual de a se împlini întocmai, proprie blestemului"[15], care face ca și astăzi amintirea blestemului să încline mult balanța, în mai toate nivelurile mediul social rural abordat, spre convingerea - chiar dacă greu de recunoscut uneori - că decesurile în masă survenite pe linie masculină, sunt repercusiunile blestemului. Oamenii, cu mare credință în Dumnezeu, dar aderând încă într-o oarecare măsură la orizonturile magiei, percep și acum aproape senzorial

[15] Ovidiu Bârlea - *op. cit.*, vol.II, p. 13.

puterea latentă a cuvântului: "cuvântul, fiind un fel de a fi al omului, sau un dar sădit în om de Dumnezeu, deci având puterea pe care o are ființa omenească în trăirea ei de persoanele umane comunicative între ele, poate folosi această putere și spre rău (...) De aici, influențările rele, până a nu mai putea ieși de sub puterea lor, în cuvintele de blestem" [16].

În ordinea de idei a recuperării matricei mentalitare arhetipale, o resemantizare a principalelor coordonate de interpretare este înainte de toate riscantă nu atât prin pericolul falsului, cât prin pericolul atât de aproape de cercetător de a dori cu tot dinadinsul să găsească ceva acolo unde reacțiile lipsesc deseori. Tocmai de aceea, ne mărginim la a reda câteva mărturii memorabile despre ceea ce s-ar putea numi un *topos al receptării*, și care în momentele contemporane nouă este categoric susținut de o marcantă mentalitate religioasă:

"Noi credem în Dumnezău, că noi gândim că numa Dumnezău i-o putut lua pă oameni, da așe s-o-ntâmplat cum o zâs călugăru ala bătrân, c-o murit bărbații ș-o rămas văduvele. Știe tătă lume dă blăstăm, da ce să facem, că doară nu i-om trimite pă bărbați afară dân sat să nu moară. Șed aicea, care-o mai rămas, că așe le-o fost dat să triiească aici, în Valea Lungă. Și ne rugăm în tătă duminica, la Dumnezău, la beserică, să ne deie sănătate și să ne ferească de cele diavolești (P. M.);

"Da cei care o rămas nu să tem dă blăstăm, că nu fac rău la nimeni (C. L.);

"Da trăbă multe rogăciuni și trăbă să ai încredere în Sfântu Dumnezău, că numa iel poate înturna blăstămu" (Ț. M.);

... Resemnare și credință, acestea sunt coordonatele prin care se mai încearcă astăzi contracararea efectelor blestemului. Am încercat să recuperăm ceva din arhaicitatea unor remedii magice împotriva efectelor devastatoare ale malediçției, dar nu am mai detectat nimic dintr-un posibil scenariu - probabil tot colectiv - de rezolvare magică a unui fapt conturat tot magic, un eventual ritual al *desfacerii* procesului inițial al *facerii* magico-malefice. Interesantă ni s-a părut - și ne întrebăm dacă faptul este cumva

[16] Dumitru Stăniloaie - *op. cit.*, Craiova, 1992, p. 122.

emblematic pentru o anume glisare mentalitară între două compartimente ale spiritualității tradiționale în care raportul inițial era în favoarea magiei, mai degrabă decât a religiei - această modalitate de a rezolva un conflict magic-ritualic exclusiv prin resorturi din sfera religiosului: *Da trăbă multe rogăciuni și trăbă să ai încredere în Sfântu Dumnezău, că numa iel poate înturna blăstămu.*

Notabilă este apoi o remarcabilă polarizare a societății în raport de percepția și comprehensiunea actului de incantație magico-ritualizată cu efecte malefice: cu excepția câtorva persoane mai în vârstă, printre care, așa cum era de așteptat, se numără și cele două persoane contemporane evenimentului, toți cei intervievați se feresc să-și afirme fățiș aderarea necondiționată la veridicitatea efectelor unei maledicții demult proferate. Interesant este însă că într-o a doua etapă a discuției, toți recunosc, sub o formă sau alta, că există anumite cadre reale, inexplicabile altfel decât prin rememorarea secvențială a actului magic: moartea inexplicabilă a unor oameni tineri (*O lucrat ceva și dup-aceie o vinit în casă și s-o culcat și o morit în brațe la maică-sa*), decesul unor persoane bine individualizate în lumea satului (poștașul, preotul), existența unui vârf al deceselor, acel negru an 1987 (*Da o fost on an, în 87, când o morit tare mulți, o fost și când o murit doi-trii într-o săptămână, și tăți în putere)*, în fine, scenele apocaliptice, de genul celei în care preotul nu pridideа să slujească înmormântările sau conviețuirea a trei generații de femei văduve în aceeași casă. Cu atât mai provocatoare pare a fi acceptarea blestemului cu cât observația realistă, de lungă durată, arată că *n-o fost boală, că toți o fost oamini sănătoși, da s-o dus iute*. Discuțiile cu oamenii arată așadar că, deși le este extrem de greu să creadă în forța unui blestem în condițiile în care raporturile socialului comunitar rural cu magia nu mai sunt aceleași ca în contextul istorico-social al anilor în care a fost proferată afurisania, totuși, fie direct, fie indirect, aproape fiecare subiect individual abordat s-a raportat la credința colectivă a răului proferat asupra satului la nivel magico-verbalizat. Concluzia este punctată chiar de un interlocutor, ca pune la îndoială, pe de o parte impactul blestemului în veridic, dar care, măsurând pur și simplu realitatea cotidiană, nu poate nega concretul: *Da io cred că așe și îi, că femeile trăiesc,*

că sînt o groază dă optzăci dă ai, da bărbații o morit dă tineri. Și cu mine o fost mulți odată, în tânărețe și am vinit mai tăți acasă dân război, da amu tăți o morit.

Poziționările colectivității în fața anatemei și a urmărilor ei - în ultimă instanță o secțiune redutabilă a atitudinilor umane în fața morții, dat fiind faptul că blestemul călugărului instituia pedepsirea extremă a localnicilor de gen masculin - pot fi reținute, și ele, din două perspective: mai întâi una demografică, în care prevalează cantitativul, și care ni s-a relevat prin numeroase lamentații și regrete ale femeilor intervievate, provocate de dispariția celor care ar fi trebuit în mod normal să preia asupra lor "economia" familială și care, prin dispariția lor nu numai prematură, ci și într-un număr foarte mare, au condus la o veritabilă precaritate a forței de muncă la nivelul întregii comunități; apoi, una de sorginte mentalitară, a atitudinilor și sensibilităților în fața unei neantizări anatemizate, violente, provocată magico-malefic. Prima perspectivă integrează moartea ca finalitate a unui blestem împlinit fenomenului profund uman al mortalității; ea poate deveni cu atât mai cumplită, cu cât cuantificarea ei brută, evaluată în cifre (*Și-o tăt murit, o tăt murit așe, mai mulți bărbați, că amu nu știu dacă mai sînt în tăt satu șasă - șepte bărbați în putere. Și mai sînt o câtiva bătrâni, da la tătă casa este câte o femeie văduvă*) scoate la suprafață dimensiunile ei catastrofale, cu repercusiuni imediate în activitatea economică (mai ales agrară) și socială a colectivității (*Ș-amu am rămas tare multe fomei văduve în sat. Că iaca, și noi sîntem trii muieri la casa asta, da nici io, nici fata me nici fata ei nu avem bărbat, și ni-i tare greu. Gândește-te dumeta, doamnă dragă, și n-ai cine-și ajuta on pic... Mi-am băgat oamini la coasă, mi-am băgat oamini să-mi aducă fânu acasă. Amu, dă câteva zâle am tiiet on porc, c-o fost beteag, noi sângure, ca vai dă noi*); a doua perspectivă întărește constatarea că, indiferent însă de cauzele morții, ea nu poate să nu impresioneze și să nu inițieze o serie de reacții în sfera sensibilului uman, cu reflectarea atitudinilor comportamentul societății, în modalitățile de rezolvare a stării de criză, tot prin apelul la supranatural (*Și ne rugăm în tătă duminica, la Dumnezău, la beserică, să ne deie sănătate și să ne ferească de cele diavolești*). În fine, undeva la întretăierea acestui dublet de atitudini și reacții comunitare, se naște un discurs bine conturat

asupra blestemului și asupra finalității sale nedorite, moartea bărbaților, discurs puternic literaturizat, constând în mărturii sau în reluarea unor mărturii, sub forma narațiunilor autoreferențiale uniepisodice. Credința pare a fi cea care i s-a dezvăluit și lui Bernea în anchetele sale de teren - "omul de blestemă, se împlinește (...). Cuvântu nu e așa, din aer, el are credință și are o viață, are putere"[17] - dar *retorica blestemului*, judecată în actuaiitate, așa cum a fost ea detectată în momentul dialogării cu subiecții, este una reorientată dinspre magic spre religios, încadrându-se în discursul spiritualizant al bisericii: "cuvântul de vrajă, de blestem, are putere numai când nu întâlnește în om o credință fermă în Dumnezeu, care e și ea cuvânt tăcut sau rostit ca rugăciunea către Dumnezeu"[18]. La Valea Lungă, singura cale de rezolvare dată omului pare a fi așadar rugăciunea, ea însăși act verbalizat, oirientat spre puterea divină, singura capabilă să învingă maledicțiile de orice fel.

File din odiseea de la Valea Lungă

Tributari încă unor cadre de gândire mitico-magică, sătenii din Valea Lungă narativizează masiv existența cotidiană (în egală măsură cu întâmplările excepționale), într-un demers intim declanșat, oarecum reflex, din pornirea de a hrăni nevoia de ficțional, una dintre tarele modalității de a fi în lume a omului arhetipal. Formele cele mai uzitate - într-un mod firesc, de altfel, gândindu-ne că ele sunt forme ce nu necesită un talent excepțional, o poziție privilegiată sau cunoștințe teoretice - sunt *narațiunile din experiența personală*, regăsibile sub o largă denumire în literatura de specialitate, dar circumscrise toate autoreferențialului narativ. Mai mult, se presupune că aceste forme autoreferențiale de narativizare a experienței sunt cele ce afirmă plenar eul interior cu toate trăirile sale: "les récits à la première personne constituent une des voies par lesquelles l'individu s'est affirmé"[19].

Blestemul călugărului, prezență magico-religioasă consubstanțială satului, joacă în memoria colectivă a sătenilor rolul

[17] Ernest Bernea - *op. cit.*, p. 256.
[18] Dumitru Stăniloaie - *op. cit.*, p. 122 - 123.
[19] Marc Auge - *La guerre des rêves. Exercises d'ethno-fiction*, Paris, 1997.

unui eveniment ordonator, el fiind unul dintre momentele care subordonează atât cotidianul, cât și imaginarul. Dincolo de acest aspect, blestemul este invocat, de multe ori chiar într-o formă exacerbată, supradimensionată, în reglarea vieții biologice și demografice a satului: orice moarte pe linie bărbătească este pusă pe seama maledicției - matcă. Urmarea firească a unei intruziuni mentale atât de profunde la liziera realului cu imaginarul, este penetrarea evenimentului, sub forma unui topos narativ, și în corpul povestirilor uniepisodice, ca texte verbalizate, performate ori de câte ori raportarea la blestem poate fi posibilă, și în activitatea povestitului, ca act de comunicare.

Exegezele moderne surprind adeseori dificultatea încartiruirii într-o categorie ordonatoare clară a multitudinii de activități performate cu scopuri sau finalități diferite sau prin mijloace și mecanisme variate, în cultura foclorică, prin actul de narare[20]. Fragmentele reproduse mai sus se supun aceluiași handicap metodologic: greutatea de a fi clasate eficient și univoc pentru trasarea unei tipologii riguroase. După parcurgerea câtorva dintre studiile de referință în domeniu, sugerăm receptarea textelor citate ca suprapunându-se sau fiind liminare cu *memoratul* și *legenda*.

Trasăm așadar cadrele acestei discuții, la un prim nivel, pornind de la câteva constatări:

a) *spațiul* povestirilor este unul bine determinat: Valea Lungă, un sat relativ izolat mai ales din cauza stării deplorabile a căilor de acces, unde, pe lângă biserica veche din sat, au slujit mai mulți călugări; pe unul dintre dealurile ce mărginesc practic singura uliță a satului, este localizată cărarea pe care a urcat călugărul după ce a fost expulzat din sat; mormântul călugărului, e drept, fără nici o inscripție, este localizat la marginea vechiului cimitir, sub o lespede de piatră;

---

[20] Câteva referințe, în această ordine de idei ar putea fi: Nicolae Constantinescu - *Lectura textului folcloric*, București, 1986; Silviu Angelescu - *Poetica legendei*, în Legende populare românești, București, 1983; Ion Cuceu - *Fenomenul povestitului - coordonate sociale* în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, nr IX / 1977, Cluj Napoca; Cornelia Călin Bodea - *Text și context în definirea contemporană a memoratului (studiu de gen)* I, II - Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor "Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, nr 3 / 1992, respectiv 5 / 1994, alături de toată bibliografia la care autoarea face trimiteri în cele două părți ale studiului.

b) *timpul* faptelor relatate a putut fi localizat undeva între anii 1920 - 1930, dat fiind faptul că două persoane trecute de 80 de ani își amintesc chiar de persoana călugărului, restul subiecților preluând povestea (acest lucru nu-i împiedică însă să o relateze ca și cum ar fi fost ei înșiși martori la eveniment)

c) *actorul principal* al poveștii a existat în realitate, dat fiind că mai trăiesc persoane care depun mărturie despre el (am încercat să-i descoperim și numele, dar cele două persoane nu și-l mai reaminteau, deși făceau eforturi de rememorare. De altfel, am remarcat că persoana în cauză se denominalizase după atâtea evocări succesive individuale și colective; numele propiu pare a fi mai puțin important: tot satul și chiar comunitățile învecinate cunosc povestea și relatează pur și simplu faptele despre *călugăr*, referențialul fiind unanim cunoscut, sau despre *blestem*, semantismul acestuia fiid de asemenea un loc comun)

Pentru un al doilea nivel al analizei, aducem în discuție *gradul de veridicitate*[21] al textelor, destul de ridicat, dacă judecăm după parametrii expuși anterior, astfel că narațiunile personale citate par a fi mai degrabă *memorate,* decât *legende*. Ele se înscriu pe linia narațiunilor autoreferențiale uniepisodice, a poveștilor - credință sau a povestirilor locale, mergând pe linia povestirilor populare, așa cum le definea, într-o accepțiune primară, Bârlea: "*povestirea* vrea să denumească toate narațiunile despre fapte contemporane săvârșite de către povestitori sau la care aceștia au fost martori; povestirea, ca și legenda, pretinde că relatează adevărul și cere să fie crezută fără șovăire, cu atât mai mult cu cât povestitorul este el însuși participant sau martor la cele întâmplate, sau cel puțin deține relatarea de la un alt martor de încredere"[22]. Din acest punct de vedere, putem opina că ne aflăm în fața unui *șir de memorate*, cu un grad mare de autenticitate, care, raportându-se în subsidiar la același eveniment, suficient de important pentru

[21] Desemnat de Linda Degh,Vazsonyi Andrew - *The Memorate and Propt - Memorate*, în Journal of American Folklore, nr 87 / 1974, p. 225 ca unul dintre semnele distinctive dintre memorat și legendă, apud Cornelia Călin - Bodea - *Text și context în definirea contemporană a memoratului II*, în Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor "Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, tom V / 1994, p. 118.

[22] Ovidiu Bârlea - *Antologie de proză literară epică,* București, 1966, p. 12.

ordonarea vieții interne a întregii comunități (reușește chiar să o guverneze, în ultimă instanță), au devenit un *memorat colectiv*, o experiență nu numai concretă a întregului grup, ci chiar o formă de socializare a narativului, la care aderă toți insiderii.

Analizăm deci o întâmplare dintr-o relativă contemporaneitate, cu un grad ridicat de veridicitate, care se constituie într-un referent evenimențial pentru un semn lingvistic ce tinde să atingă dimensiuni sociale mai largi, și care este matricea de narațiuni cu un subiect predilect al tuturor performerilor din interiorul grupului. *Memoratul* (mai ales dimensiunea sa augumentativă, de *memorat colectiv*, oarecum tematic și chiar definitoriu pentru apartenența la nucleul socio-cultural al comunității) este deci detectabil în toate ocurențele reclamate de profilul teoretic al acestuia ca gen literar, dacă suntem de acord că "memoratul poate fi o narațiune, rememorare sau relatare personală care are la bază o experiență colectivă și presupune credința folclorică, este plasată într-un cadru concret (sau presupus a fi concret), de gradul I, când actantul principal al povestirii este însuși povestitorul, și de gradul II, când povestirea este preluată și însușită ca fiind personală, spusă la persoana I, și în care, încălcarea de păstrare a credinței se face fără consecință"[23].

Timpul, spațiul și actorul principal odată determinați cu o anume concretețe, rămâne de aprofundat raportul ficțiune / veridicitate al actului verbal cu componentă magico-terifiantă, care este blestemul. Aici intervine celălalt factor structurant pentru acest nivel: *credința folclorică*. Toate aceste narațiuni autoreferențiale populare conservă un element tradițional, pe baza căruia relatarea evenimenmtului de excepție nu face decât să narativizeze o experiență personală sau colectivă. Relația pe care o instituie acest proces de narativizare este cea dintre cadrul stabil al toposului și parametrul mobil, variabila rememorării sau recreării diegetice a întâmplării. Altfel spus, credința folclorică este cea tradițională, invariabilă, receptată la nivelul succesiunii generațiilor, parte integrantă a bagajului cultural al întregii societăți. În cazul nostru, credința colectivă se obiectivează în cel puțin două opinii validate cutumiar, așa cum reiese din mărturisirile subiecților:1. orice abatere sexuală de la conduita monahală este taxată de societate;

[23] Cornelia Călin - *op. cit.*, I, în Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor "Constantin Brăiloiu" al Academiei Române nr 3 / 1992, p. 169.

2. blestemul unei fețe bisericești este cumplit și se împlinește cu un plus de eficacitate. De cealaltă parte, elementul variabil este cel raportat la receptarea, tot prin transpunerea narativizată, a unor convingeri personale circulare maledicției: unii cred cu adevărat în forța și impactul blestemului (mai ales femeile); alții se delimitează, chiar dacă aderă la filonul colectiv al povestirii, preferând o atitudine *din off* (remarcăm însă că *ei* nu-și pierd astfel caracterul de membri ai grupului, ci doar sunt mai circumspecți); unele persoane, mai credincioase, refuză într-o mare măsură grila magică de decriptare a faptului petrecut odinioară și preferă o atitudine de pietate, refuzând să discute subiectul în termenii dați (chiar dacă au cunoștință de el), și doar să acrediteze "încercarea" la care divinitatea supune deseori umanul. Cert este că, dincolo de celelalte acte culturale folclorice (printre care teurgia, ca formă - aproape cotidiană, în spațiul arhaic al unui sat izolat - de reglare a mecanismelor de menținere a echilibrului dintre microcosm și macrocosm, se remarcă plenar) și acest eveniment rememorat și retrăit cu periodicitate construiește tradiția, conferindu-i nu numai unitate internă și perenitate, ci și individualitate locală.

Chiar dacă și "memoratul conține neapărat o credință care este colectivă"[24], credința folclorică cu mare acoperire culturală este imperios reclamată de legendă: "*legenda* este o narațiune care presupune în mod obligatoriu superstiția sau credința folclorică, urmată de încălcarea interdicției, cu pedepsirea ei. Ea are elemente fantastice sau miraculoase, bazate pe fondul real al unei întâmplări reale sau pe miezul imaginar al unei întâmplări mistice"[25]. Datele oferite de colecția de texte ne oferă posibilitatea să luăm în discuție și *legenda călugărului din Valea Lungă,* care, raliindu-se credinței tradiționale referitoare la încălcarea unei interdicții, favorizează și legitimează pedeapsa aplicată călugărului. Elementele cu caracter mai special, mergând spre ficțional, despre care vorbește definiția, pot fi cele care dezvăluie moartea hidoasă, ne-umană, violentă, chiar spectaculoasă, a călugărului.

În fine, conturăm un al treilea nivel al discuției, cel al performanței narative a subiecților, care face ca din acea instanță

[24] Sandra K. D. Stahl - *The Oral Personal Narrative in Its Generic Context*, în Fabula, nr 1,2 / 1977, p. 18-39, apud Cornelia Călin - *op. cit.*, II, p. 117.
[25] Cornelia Călin - *op. cit.*, I, p. 170.

ce poate fi asimilată unui povestitor colectiv - dat fiind faptul că aceasta este modalitatea prin care se fundamentează un memorat colectiv - să se izoleze câtiva povestitori de excepție, la care, din cauza imaginației, raportul ficțiune / veridicitate să se schimbe, dar care să rafineze mult aspectul poeticității. Dacă unii povestitori se rezumă doar la a relata evenimentele, așa cum au fost ele trăite sau auzite, unele memorate fac apel la secvențe ale mentalității colective: gândul că nu oricine poate exorciza, ci doar cei chemați pentru astfel de proiecte de curățire interioară, legitimate magico-religios; credința că dacă cineva scoate prea mulți diavoli din bolnavi, s-ar putea ca o parte a puterii diavolești să se întoarcă spre exorcist și chiar să-l domine; convingerea că o persoană capabilă să arunce o maledicție, deci un factor puternic distorsionant al ordinii și echilibrului cotidian, va sfârși la fel de zbuciumat, grotesc, dezechilibrat. Acest nivel, care conferă o pondere mult sporită ficționalului, reiterează amintiri personale (chiar Karl von Sydow, cel dintâi teoretician al memoratului, definea categoria în discuție ca "o povestire despre întâmplări pur personale care furnizează la rândul lor amintiri proprii"), ce desfășoară un câmp extrem de propice pentru dezlănțuirea fanteziei și imaginației performerului narativ.

Toate aceste relatări sunt spuse cu patimă, într-o efervescență interioară care face ca firul povestirii să fie alert, colorat - deseori am auzit chiar invective la adresa călugărului - plin de expresivitate. Este posibil de altfel, ca și motivația fiecărui subiect, dincolo de solicitarea expresă din partea anchetatorului, să acopere o paletă extrem de largă, mergând de la pura plăcere a povestirii sau doar a divertismentului, până la modalități de exteriorizare, de refulare, de eliberare psihică prin redarea verbală a unei vechi obsesii, la legitimarea unei identități colective sudate tocmai prin căderea sub incidența aceleiași predicții malefice, ori garanția solidarității cu grupul social.

Formulele valorizate narativ oferite de sătenii din Valea Lungă se apropie așadar când de memorat, când de legendă. Analiza mecanismelor de producere a nucleelor narative, dar și condițiile (sau chiar condiționările) acestora, ne fac să aderăm nu la linia impusă în cercetarea de specialitate de exegeza ce propune pentru analiză falia dintre cele două categorii ale narării, ci să mizăm mai degrabă pe simbioza formală a celor două reprezentări diegetice

și pe sincretismul lor funcțional. O asemenea tendință critică opinează că "toate legendele presupun un memorat (protomemorat) ca sursă de inspirație"[26] sau că "legenda legată de experiență este în formă un memorat, dar este spus ca o legendă; memoratele colective au, la rândul lor, diferite elemente de legendă care se bazează pe credințele și experiențele colective"[27] . Preferăm această fundamentare teoretică mai ales analizând în profunzime textele redate de subiecții noștri: ele se prezintă mai degrabă sub forma unui melanj între cele două formule autoreferențiale, debutând, într-adevăr, cu un memorat (asimilabil protomemoratului), însă în care legenda execută o breșă, lăsând frâu liber actualizării credințelor folclorice.

Această ipostază de glisare a uneia dintre formulele epice spre cealaltă este favorizată de actualizarea practic a două rețele narative într-o singură țesătură; este vorba, pe de o parte, despre secvența narativă a cărui unic actor este călugărul: el are de respectat o anumită conduită morală (care se constituie, de altfel, într-o credință), pe care el o încalcă, iar efectele eludării și încălcării interdicției se repercutează asupra destinului său, sfârșitul său fiind tragic prin efectul punitiv al reacției comunității. Avem apoi o altă structură epică, a blestemului, cea în care performerul este călugărul, iar beneficiarul actului magic malefic este întreaga comunitate. Situația este mai complicată aici, deoarece actantul asupra căruia se repercutează efectele maledicției practic nu a încălcat nici o interdicție, ci doar a reglat o stare de fapt ce contravenea moralei sănătoase percepută și transmisă cutumiar, iar secvențele epice redate de subiecți accentuează acest aspect. Preluând și relaționând aceste observații preliminare, credem că ne găsim în fața unor *conglomerate narative autoreferențiale*, în care prima secvență este o *legendă*, iar a doua este un *memorat*, și încercăm să probăm acest lucru, sprijinindu-ne pe schemele structurale ale celor două formule, teoretizate în studiile de specialitate anterioare, mai ales cele propuse de Cornelia Călin: "față de structura legendei, care poate fi reprezentată de existența unui tabu, încălcarea tabuului și consecința tragică care decurge

[26] LInda Degh, Vazsanyi Andrew - *op. cit.*, p. 225.

[27] Brynjulf Alver - *Category and Funcyion*, în Fabula, nr 9 / 1967, p. 67 - 68, apud Cornelia Călin - *op. cit.*, II, p. 115.

din aceasta, decupajul textual al memoratului se poate citi astfel: tabu (interdicție), încălcarea tabuului (nerespectarea interdicției), fără pedepsirea acestei acțiuni (consecință 0)"[28].

În cazul legendei călugărului, schema este respectată întru totul. Relatările nici nu mai conțin efectiv expunerea verbală a credinței, deoarece ea este unanim cunoscută și acceptată ca o normă de reglare a conduitei morale. Violarea interdicției este atât de supărătoare, încât consecințele sunt nu numai tragice, ci și grotești: la pedeapsa comunității umane, cea de excludere socială, se adaugă o pedeapsă supranaturală, marcată de credința mentalitară populară că, pierzându-și la un moment dat calitatea de persoană chemată pentru a dezlega facerile magice cu efect malefic asupra sufletului omenesc, adică scoaterea diavolilor din cei posedați, călugărul nu a mai putut face față efectelor maligne, lăsându-se el însuși copleșit și posedat. Acela a fost momentul în care prezențele supranaturale necurate au putut provoca o moarte ireală, nenaturală, violentă, ca reflex în imaginar a acțiunii punitive a sătenilor. Condiția esențială (în ultimă instanță marca de gen a legendei), consecința tragică a violării normei, totul în cadrele mentale ale unor credințe populare fixate de tradiția orală, este așadar realizată, chiar cu un plus de poeticitate.

De partea cealaltă, în desfășurarea epică a celeilalte amintiri colective, blestemul asupra satului, schema legendei nu mai este urmată, povestirea structurându-se sub aparența unui memorat. Asistăm mai degrabă la o *povestire superstițioasă,* cum o numea și Bârlea, care-și păstrează caracterul autoreferențial și care este mereu reiterată, într-un demers colectiv de justificare a unor decese ulterioare inexplicabile în alte condiții. Modelat de legile epice care se supun tiparelor mentale tradiționale, acest tip de povestire, care are ca scop rememorarea unui fapt justificativ pentru destinul întregii societăți, este mereu actualizat prin actul povestirii, în diferite medii de povestit, reprezentând "structuri sociale deschise" în care interacțiunea socială organizată pe principiul rolurilor povestitor - ascultător(i) determină "actualizarea optimă a unei valor narative"[29]. Familiile celor din sat și mai ales schimburile

[28] Cornelia Călin - *op. cit.*, I, p. 170.

[29] Ion Cuceu - *Fenomenul povestitului - coordonate sociale* în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, IX / 1977, Cluj Napoca, p. 364.

informaționale culturale dintre generații oferă posibilitatea performării în act a memoratului ce are ca principal topos narativ blestemul călugărului asupra bărbaților din sat, dar o altă formă a mediului de povestit este reprezentată de *outsideri*, pentru care prezentarea istoriei satului începe cu acest grad zero al momentului maledicției magice.

Cu aceste observații venim să întregim peisajul receptării blestemului de viață atașat magic unei colectivități întregi, opinând că nu numai faptul în sine (blestemul) ordonează realitatea la Valea Lungă, ci și reconstrucția diegetică perpetuă a acestuia. Aceasta este una dintre supapele memoratului, care face ca presiunea evenimentului notabil, cu efect dominant asupra trăirilor interioare ale beneficiarilor săi, să fie diminuată, iar consecințele maleficiului - mai ușor de suportat, fie și pentru faptul că astfel, prin tehnica memoratului, faptele sunt mai ușor de prezentat și mai ușor de explicat. Prin suita de activări provocate de diverse medii de povestit, memoratele ajung să influențeze asupra comportamentului colectivității. Acest lucru este posibil în primul rând pentru că baza mentală a memoratului este calchiată după o credință acceptată unanim: convingerea că blestemul unui călugăr, un blestem cu o mare greutate, cu atât mai mult cu cât acesta transcende categoria personalului, vizând comunitarul, are toate șansele să se împlinească. Nu putem vorbi chiar despre o modificare a acțiunilor umane posterioare actului, pentru că atunci ar trebui să asistăm la o plecare - fie benevolă, fie dorită de spiritul matern - al tuturor băieților și bărbaților din sat; putem vorbi însă de un comportament direcționat de acțiunea magică și, într-o bună măsură, socializat: frecventarea cu regularitate, mai ales din partea femeilor, a bisericilor, invocarea prezențelor divine creștine cu puteri benefice, întărirea credinței în Dumnezeu. Se încearcă deci o contracarare a consecințelor maligne ale actului magic cu efect blasfemiator prin orientarea socialului spre pietatea creștină. Tot acest comportament social determinat de blestem și structurat într-o oarecare măsură prin preeminența sa în imaginarul colectiv posterior lui, provoacă acea codificare de care vorbeam (nu mai are importanță numele călugărului, nu mai știe nimeni anul evenimentului, nu se mai detaliază despre ce blestem este vorba, dar nimeni nu mai are nevoie de codul de decriptare al semnului,

pentru că toți insiderii îl cunosc sau l-au moștenit) și care face ca povestirile despre blestem, fie în forma lor de memorate, fie în forma lor de legende, să facă deja corp comun cu tradiția colectivă. Mai mult, astfel de memorate cu componentă magică, la fel ca în cazul altor narațiuni marcate de elemente fabuloase, "au un loc bine determinat în mentalitatea magică: țin sufletul omenesc într-o continuă atenție și emoție, care determină la rândul ei iluzii și experiențe mistice[30] .

"Fără îndoială, literatura reprezintă un teren privilegiat al imaginarului (...) care se dezvăluie ca un "laborator" de situații sociale, de exprimare a unor structuri și tipuri sociale fundamentale, de expresie a spaimelor, a angoaselor, dar și a speranțelor, a idealurilor comunitare"[31] ; discursul colectivității din Valea Lungă în fața maledicției ce apasă de mai bine de o jumătate de secol satul întreg poate fi un exemplu concludent în care narativizarea repetată a unui scenariu cu componentă magică se profilează în teritoriul spiritualității satului ca o prelungire în poveste a unui act magico-ritualic efectiv performat. El vine să foclorizeze o situație extraordinară, ale cărei repercusiuni se mai pot detecta încă și astăzi, și care au lăsat amprente puternice în formele de percepție ale raportării la lume în ordinea mentalitară tradițională, dar și să configureze dinamic o formulă de numire, de discutare, de izolare a unui fapt cu adânci rădăcini cultural - comunitare, din rațiuni terapeutice, din recunoașterea apartenenței la un topos excepțional sau, pur și simplu din plăcerea zicerii.

O publicitate gratuită prin magie

Dincolo de toată această analiză a unui fapt în sine și a unui memorat cu valențe de legendă circumscris evenimentului fabulos, o altă fațetă a viziunii magice - negată de această dată dintr-un simț al responsabilității și al mândriei surprinzător de bine conturat - este valorificată de o percepție la puterea a doua, de *receptarea* receptării de către echipa de reporteri a imprecației proferată asupra satului în urmă cu mai bine de o jumătate de veac. Trebuie vorbit

[30] Gheorghe Pavelescu - *op. cit.* , p. 261.
[31] Simona Nicoară, Toader Nicoară - *op. cit.*, p. 122.

mai întâi despre suspiciunea cu care am fost primită în sat, suspiciune bine mascată de altfel în spatele unei ospitalități proprii comunităților mici, conservatoare, bucuroase de oaspeți (mi s-a spus, printre altele că *"la noi în sat vin tare puțâne mașini, nu cred că o fost vreo trei - patru în vara asta, că încă ne minunăm când mai trece câte una"* (M. P. , 45 ani), *"mai trece din când în când câte un tractor"* M. A.), iar la câteva ore după ce am ajuns în sat o mulțime de vecine au venit să întrebe cine sunt și de ce am venit în sat), dar care s-a constituit imediat într-un zid greu de escaladat atunci când am deschis discuția despre episodul maledicției. Întrebarea care a stat pe buzele tuturor și care mi-a fost pusă cel mai des, în diverse registre tonale, de la curiozitate și până la dispreț, a fost aceeași: *"da sînteți de la televizor?"*. Informatorii s-au arătat astfel destul de reținuți, iar cele câteva bătrâne din sat despre care aveam informații că ar putea rememora - sau că în anumite împrejurăti chiar mai practică - acte de magie populară, au fost descurajant de refractare. Abia în a doua zi a șederii în sat am primit unele informații, și acelea depersonalizate la maximum.

Acest lucru se întâmpla pentru că reportajul de la televizor era perceput ca o sursă de publicitate pentru locuitorii satului. Iar *publicitatea televizată*, dată pe un canal de maximă audiență, scotea în prim plan un element inedit, creator de imagine: magia populară, într-una dintre formele sale cele mai ezoterice, cele mai greu de surprins - magia neagră. Imaginea satului era astfel recreată exclusiv pe baza fețelor magiei, de cele mai multe ori în ipostaza sa de *goetia*, imagine exacerbată și universalizată la întreaga comunitate, prezentată mediatic ca "satul vrăjitoarelor".

Pentru a reda câteva coordonate ale paradigmei receptării reportajului despre activitatea magică malefică a vrăjitoarelor din Valea Lungă, redăm câteva dintre mărturisirile - pline de năduf, de altfel - ale celor câțiva interlocutori:

"Da mi-o fost tare rușine că așe ceva o putut zâce despre satu nost. Că-s numa vrăjitoare d-alea rele. Și-o arătat numa casă vechi, ca a lu vecina asta, Viorică, da di ce nu o arătat drumu, că-i așe dă stricat, ori casa noastră, că aci la noi o stat când o vinit în sat, și aci și-o pus aparatele alea cu care o făcut filmu; ala o fost așe numa că ne-o făcut dă rușine" (P. M.);

"O filmat aici în sat, da nu o arătat că n-avem tractoare și că

nu-i bun drumu, ori că biserica asta îi crepată toată, ce o arătat numa niște babe și niște case care stau să pice" (M.A.); "Oamenii din sat îs supărați, că li s-a dus vestea că aici stau plin dă vrăjitoare și nu fac nimic toată ziua numa stau și fac vrăji și farmece. Că la televizor nu o arătat numa casa lu lelea Viorică, că chiar atuncea își văruia și o filmat-o cum văruiește, și pă lelea Ludovică, când le-o povestit dă călugăr, și o bătrână care dăscânta. Și o filmat cimitiru, și pădurea, și așa o ieșit că aici în sat să-ntâmplă tot felul de lucruri vrăjitorești. Și le-o întrebat pă femei care-s sângure și de ce le-o murit bărbații și ce știu dă călugăr și dacă știu dăscânta. Femeia aia care o dăscântat la televizor, nici măcar n-o fost dân Valea Lungă, că o fost dân Bozna, da la televizor o arătat-o ca și cum ar fi fost d-aici. Și atunci, sigur că ei o zis că Valea Lungă-i satu vrăjitoarelor..." (P. V.);

Cadrele teoretice ale fenomenului receptării situează această ipostază comunicațională și cognitivă în tipare elastice, care permit atât percepția realistă a faptelor prezentate prin mijloacele media, cât și o percepție deviantă, selectivă, ce poate deforma masiv realitatea în felul în care ea este interpretată de grila consumatorului de media: "receptarea este, mai mult decât o decodare a mesajelor, o interpretare a informației primite și o atribuire de sensuri. Acest proces conduce către o anumită percepție, care poate devia mai mult sau mai puțin față de realitate, conducând spre o percepție selectivă"[32].

Pornind de aici, orientăm observațiile asupra publicității pe care, prin reportaj, jurnaliștii o făceau satului și asupra acestui procedeu jurnalistic de construire a unei identități colective prin imagine, precum și asupra percepției acestor acte de mediatizare a unui element de imagine, spre două perspective: cea a *insiderilor*, înregistrată de către cercetător sub forma mărturisirilor citate anterior, și cea a *outsiderilor*, despre a căror reacție aflăm indirect, pe baza acelorași depoziții;

Cel care ne oferă punctul de plecare și totodată concluzia la care, fără să cunoască repere teoretice, sătenii aderaseră deja, ne-o oferă Baudrillard: "publicitatea este regina pseodo-evenimentului; preluând obiectul, îi elimină caracteristicile

[32] J. J. Cuilenburg, O. Scholten, G. W. Noomen - *Știința comunicării*, București, 1998, p. 220.

obiective, construindu-l ca model"[33], adică exact ce s-a întâlmplat în cazul obiectului nostru publicitar: magia generalizată și orientată spre malefic a comunității, care, astfel, ar fi încercat să contracareze efectele blestemului, sau ar fi fost urmarea firească a acestuia, cu scop social - terapeutic. Resorturile publicitare, scenariul construirii imaginii comunității prin hiperbolizarea conștientă a unei anume practici magice populare, casnice, în cea mai mare parte augurală și terapeutică, ni le oferă tot teoreticienii publicității ca modalitate de re-clădire a socialului: "imaginea propriu - zisă propusă de publicitate mizează pe efecte poetice. Ca și poezia, și cu mijloace asemănătoare, ea se folosește de conotațiile mesajelor, uzând de puterea limbajului poetic"[34]. Privită astfel, publicitatea "apelează la construcții care trezesc rezonanță afectivă, emotivă, de aceea acțiunea limbajelor publicitare poate fi cel mai bine surprinsă la nivelul afectivității, emoțiilor, pasiunilor (...)"[35]. Aceste observații teoretice se mulează perfect atât pe construcția prin media a imaginilor despre o anume ipostază a comunității studiate, cât și pe portativele de receptare ale publicității: outsiderii au receptat-o ca pe ceva spectaculos, ca pe un fapt suficient de important pentru ca lumea să se intereseze de el; s-a vorbit așadar mult despre reportaj, oamenii au discutat în diferite medii sociale despre "cazul Valea Lungă", iar în momentul în care întâlneai pe cineva din zona respectivă și deschideai subiectul, toată lumea se gândea automat la ipostaza magico-terifiantă a bătrânelor din sat, astfel încât "et in Arcadia ego" părea a deveni, cel puțin atunci când te interesai despre subiect, "și eu am o mătușă în Valea Lungă". Desigur, la această percepție deformată a realității de acolo, în care magia neagră a devenit peste noapte element de imagine, a contribuit mult limbajul poetic de care vorbea Bourdieu: prezentarea satului ca exagerat de izolat și rupt de lume, un fel de reminiscență a unui ev mediu vrăjitoresc, instituirea unei atmosfere de mister, prin succesiunea unor secvențe din pădurile din jur sau din casele cele

[33] J. Baudrillard - *La societe de consomation*, Paris, 1989, p. 196, apud Vasile Sebastian Dâncu - *Practica reclamei și "vizibilitatea imaginilor socialului"*, în Sociologie românească, nr 6 / 1992, p. 619.

[34] P. Bourdieu - *Un placement de pere de famille*, Paris, 1992, apud Vasile Sebastian Dâncu - *op. cit.*, p. 619.

[35] Vasile Sebastian Dâncu - *Practica reclamei și "vizibilitatea imaginilor socialului"*, în Sociologie românească, nr 6 / 1992, p. 621.

mai vechi, intervievarea unor femei în vârstă, peste al căror chip s-a putut rapid calchia o fizionomie de vrăjitoare, întoarcerea mereu și mereu la blestemul călugărului și marcarea excesivă a drumului pe care acesta a fost expulzat din sat, redarea în direct a unor ritualuri magico-religioase, incantații cu un efect deosebit asupra publicului (mai ales a celui citadin), dar care s-au dovedit a fi nu numai străine de sat (ele erau recitate de o femeie din satul vecin), ci și subordonate tematic descântecului magic terapeutic, care este clar orientat pozitiv în magia casnică populară.

De cealaltă parte, imaginea percepută la nivelul insiderilor este una a profundei falsități, care alimentează chiar o mică revoltă interioară: este rușinea unui sat, care se consideră ca oricare altele, chiar dacă asupra lui apasă un blestem, (în care toată lumea se străduiește să nu mai creadă!) de a deveni peste noapte locul unui sabat al vrăjitoarelor, un spațiu în care, așa cum se spune în sat *"femeile lucră cu dracu"*, performând ritualuri magico-malefice la adăpostul izolării satului. Mai mult, toți sunt convinși că un reportaj acolo trebuia să individualizeze satul prin altceva (drumul rău, biserica ce stă să se prăbușească, distanțele foarte mari până la școli etc) și că a alege chiar magia ca element pentru configurarea imaginii reprezentative a satului este numai o găselniță publicitară.

În termenii teoriei comunicării, asistăm la o recompunere a semnificației, ceea ce se transpune ulterior într-o reconstrucție a realului. Publicitatea făcută satului, imaginile de reclamă, recompun socialul și-i exacerbează acea dimensiune care nu atât convinge, cât seduce, publicul receptor. Iar această imagine exacerbată, o imagine - ghid, specifică limbajului publicitar, fundamentează caracteristica de credibilitate, chiar dacă, în fapt, imaginile ghid nu sunt întotdeauna concret realiste. Astfel de mesaje create la nivel de imagini și apoi decodate la polul receptorului printr-o grilă impusă de însuși limbajul publicitar, extrem de persuasiv tocmai prin hiperbolizarea spectaculosului, "creează un câmp semantic specific, care, chiar dacă nu concurează pe cel al cunoașterii științifice sau al artei, influențează comportamentul uman de modelare al antroposferei"[36] și dimensionează în formele de percepție ale receptorului o imagine care uneori poate fi destul de departe de cea reală.

[36] Vasile Sebastian Dâncu - *op. cit.*, p. 622.

Asistăm așadar dacă nu chiar la o deformare a realității, cel puțin la o distorsionare a ei; ritualizarea și magizarea devin în această ordine de idei surse de imagine, o imagine care se creează mai ales prin simularea unei realități ce să transforme receptorii în "telespectatori fericiți": "orașul mare a descoperit simularea, prin nevoia oamenilor de a se prezenta printr-o identitate care nu are legătură cu esența reală a personalității (...). Socialul se clădește și prin simulare, dar în țara noastră totul primește dimensiuni gigantice"[37], așa cum s-a întâmplat cu exagerarea unor practici magice casnice în comunitatea din Valea Lungă, interpretate persuasiv de media în contextul dat de proferarea unui blestem peste întreaga comunitate. "Totul este regizat, construit, selectat"[38], va concluziona sociologul Vasile Dâncu, vorbind extrem de sugestiv despre "ochii de sticlă ai Televiziunii Române".

Acesta este probabil momentul în care ar trebui să spunem că materialul cules de la informatori este foarte bogat, probabil reprezentativ pentru zonă, dar că el se încadrează în limitele familiare oricărei societăți arhaice specifice unei culturi folclorice, iar activitatea magică a satului este decupată în linii mari din acea magie casnică despre care vorbesc toți cercetătorii viziunii magice populare asupra realității: "putem afirma, în baza materialului cules în Munții Apuseni, că trăiește în satul românesc - când s-a păstrat în autenticitatea sa arhaică un aspect esențial, străvechi și permanent activ, ce constituie o adevărată activitate magică. Această activitate se desfășoară pe un plan psiho-social și se împletește cu celelalte activități: religioasă, economică, artistică și biologică"[39]. Concluzia lui Pavelescu este valabilă și la Valea Lungă, un sat de unde se pot vedea culmile Apusenilor. Este vorba despre o serie de descântece populare terapeutice - *de sclintit, de deochi, de măsele, de spăriet,* și o formulă mai rar întâlnită în alte zone ale județului: *descântecul de soare*, o variantă cunoscută însă în literatura de specialitate - despre o serie de practici magice augurale, despre remedii terapeutice vegetale și minerale, cu secvențele aferente decupate din imaginarul colectiv popular, precum și de

[37] Vasile Sebastian Dâncu - *Țara telespectatorilor fericiți. Contraideologii*, Dacia, 2000.

[38] Vasile Sebastian Dâncu - *op, cit.*, p. 48.

[39] Gheorghe Pavelescu -*op. cit.*, București, 1999, p. 101.

tehnici magice divinatorii. Printre acestea, de un loc aparte se bucură, în retorica fenomenului magico-terapeutic, credințele referitoare la puterea terapeutică și psihoterapeutică a descântecului, ca remediu de primă mărime în calea bolii dobândită pe orice căi (anexa IV, pagina 359 - 369).

Și totuși, magia...

Atmosfera instaurată după vizionarea reportajului cu iz publicitar de la Valea Lungă vorbește de la sine despre un caz de resemantizare a unor cadre golite într-un proces diacronic de evoluție mentalitară a comunității și de reflectarea acstei evoluții în cotidian. O ipostază în care mult discutata "reinventare a tradiției" are efecte negative, și, mai ales, nu este acceptată de către comunitate: un sat care, în ochii cercetătorului de teren care ar fi știut cu adevărat să aprecieze recuperarea unor cadre de gândire magică, cu toate reprezentările lor fabuloase în imaginar, părea a fi cu adevărat "supărat pe magie".

... Și totuși, după o perioadă de acomodare, după acceptarea condițiilor sugerate de ambele părți, imaginarul mitico-magic transpus într-un malefic popular denotând clar prezența unei activități magice la marginea beneficului, au început să apară. În șoaptă, în taină, și mai ales între patru ochi, am aflat că:

"O fost nănașe ce a mea, lelea Zamfiră, da amu-i paralizată, nu mai poate vorbi, și ie știe multe cotături, da io n-am știut nimic până o vinit o noră a ei și mi-o zâs că o fost la on popă să-i spună cât a mai trii și ce-a fi cu nănașe. Și-o zâs popa cătă ie: Du-te d-aci, femeie, că asta o lucrat tăt cu dracu, toată viața ei. Da io nu u-am știut că face așe lucruri. Da am auzât că știa cota dă noroc și de-astea așe, care nu-s cu Dumnezău. Da amu o paralizat și nu mai poate face nimica, că poate că și asta-i o pedeapsă" (P. M.);

"Lele L. ducea laptele dă la vaci, că u-o văzut o vecină, dimineața, până-n răsărit, cum înconjura poiata cu o finjie dă apă-n mână, că ducea laptele: așe cum să umple finjie aceie dă apă, așe să să umple și vasele dă lapte muls. Și-apoi ghibolii ei au lapte cu șiștaru, da vecina aceie să care-

B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI
LITERE

ți spun, dă la care o dus laptele, o fost musai să-și vânda ghibolu, că nu mai dădea lapte dăloc" (P. M.);

Nimic spectaculos, nimic șocant. Doar obligația de a fi mai puțin tranșanți în concluzii: oare "satul vrăjitoarelor" este în totalitate o invenție, sau subiecții refractari sunt doar supărați pentru că gândurile și fantasmele lor au fost scormonite cu brutalitate și apoi expuse vulgar lumii întregi? Altfel spus, se performează sau nu magie neagră în Valea Lungă, și dacă răspunsul este afirmativ, se păstrează ea în limitele și în cadrele recognoscibile pentru orice comunitate folclorică arhaică, sau productivitatea lor în zonă este mai mare, dat fiind substratul magico-ritualic conferit comunității sătești de legendara imprecație a călugărului?

Studiile ulterioare la Valea Lungă vor avea așadar un cuvânt greu de spus.

II. De la baba descântătoare, la medicul veterinar

"Acolo, când n-are treabă,
Orice babă / Este medic comunal..."
Viața la țară de George Topârceanu

Schimbarea ca proces sau între tradiție și modernitate

A devenit deja un truism să spui că trăiești într-un secol al schimbărilor. *Schimbarea*, cuvântul de ordine al vremurilor noastre, pare să fi cuprins cu febra ei toate palierele culturale și toate mediile sociale, ajungându-se ca, până și construcții de tipul *schimbarea schimbării* să devină un loc comun. "Sociologiile actuale sunt de acord cu afirmația că modernitatea contemporană se caracterizează în special prin valoarea pozitivă atribuită schimbării"[40]. Generalizând, "multe dintre lucrurile care ne par de neînțeles ar deveni mult mai limpezi dacă am lua în considerație ritmul accelerat al schimbării, care transformă uneori realitatea într-un fel de caleidoscop ce se mișcă încontinuu"[41]. Nu ne propunem să detectăm acum cauzele acestui proces general de *schimbare*, de *înnoire*, și nici urmările sale în totalitate, ca fenomene interdeterminabile. Privit însă prin ochii unui cercetător al satului - spațiu socio-cultural atât de frecvent asociat cu ideea de tradiție, de conservatorism, de imobilitate în fața științei și tehnicii moderne

[40] Andre Juiiliard - *op. cit.*, p.277.
[41] Alvin Toffler - *Șocul viitorului*, București, 1973, p. 22.

- este neîndoielnic că faptul care generează astfel de schimbări, opunându-se de cele mai multe ori unei mentalități colective populare tradiționale este, în primă instanță, *știința*. "Deîndată ce autoritatea științei este un fapt stabilit, trebuie să se țină seama de ea; sub imperiul necesității, ea poate fi depășită, dar constituie totuși punctul de plecare. Nu putem afirma nimic din ceea ce ea neagă, nu putem nega nimic din ceea ce ea afirmă, nu putem stabili nimic care să nu se sprijine, direct sau indirect, pe principii împrumutate de la ea (...). Totul ne îndreptățește să afirmăm că controlul ei își va extinde aria și eficiența, influența ei viitoare devenind nelimitată"[42].

Era firesc așadar ca această *schimbare* cvasigenerală să parcurgă rapid drumul tot mai scurt dinspre urban spre rural, provocând mutații ale semnelor etno-sociale, migrații de sorginte culturală sau transferuri mentalitare. Este dificil de decantat ordinea internă și sensul acestor mutații și migrări dintr-o sferă în alta, pentru că ele se petrec cu o repeziciune care le face detectabile aproape simultan, atât la nivelul mentalitarului colectiv, cât și la nivelul comportamentului socio-uman concret. O abordare sistematică a culturii populare devine o întreprindere tot mai îndrăzneață, *satul arhetipal* devenind tot mai mult o *Fata Morgana*, iar revelarea și relevarea *zariștii cosmice a satului românesc* ținând tot mai mult de un univers *himeric* prin localizarea lui ideatică și *homeric* prin tehnica abordării (rememorarea unor taine demult apuse).

În acest context, al unui *perpetuum mobile* mereu novator, abordarea fenomenului etnologic, fie el ancorat în rural, fie transgresat în urban, necesită nu doar noi soluții de ordin pragmatic, dintre care cercetarea pluridisclipinară (istorie - etnologie - sociologie - psihologie - istoria mentalităților - antropologie) ocupă un loc indiscutabil, ci și noi redimensionări teoretice. Dihotomia *tradiție / modernitate* pare a fi mai actuală ca oricând, atât doar că termenii cuplului nu mai trebuie despărțiți prin *versus*, ci, din contră, surprinși în relația lor simbiotică, indisolubilă. Mai mult, în urma acelei mutații a semnelor pe paliere multiple de care se vorbește tot mai des, o etnologie a urbanului devine tot mai necesară; corelația *urban - rural* în etnologie presupune așadar abordarea fenomenului socio-cultural mai întâi dinspre tradiție spre

[42] Emile Durkheim - *Formele elementare ale vieții religioase*, Iași, 1995, p. 394.

modernitate (schimbările petrecute în lumea satului sub presiunea sistemului socio-demografic citadin) iar apoi dinspre modernitate spre tradiție (glisarea comportamentului urban spre unul cu valențe rurale, poate dintr-o inconștientă nostalgie a unui paradis pierdut).

Cercetarea în diacronie devine esențială fie și numai pentru faptul că, undeva, la mijocul distanței dintre tradiție și modernitate, după ce inovația va fi atins o cotă limită, individul se vede bântuit de o acută lipsă de identitate, pe care începe să și-o revendice[43]. Iar mecanismul depistării mărcilor identitare poate face apel atât la tradiție, cât și la modernitate, chiar dacă prima pare a fi predominantă. În plus, o abordare diacronică încearcă nu numai o corelare temporală ci, mai ales, punerea fața-n față a termenilor unei ecuații în care variabila nu mai pare a fi "de ce?", ci "cum?". Cronotopul sfârșitului de mileniu, în care trăim, obligă la o abordare mereu dinamică a socio-culturalului, aflat într-un permanent vulcanism, într-o perpetuă căutare a unei *mătci* soresciene prin care să-și canalizeze energiile creatoare. Satul se resimte acum mai mult ca niciodată ca o entitate socio-culturală dinamică, un organism viu, cu viață proprie, deschis la inovație, mereu dispus să-și însușească modele noi, aduse în viața patriarhală nu atât din lumea urbanului, ca sferă socială, cât din lumea modernului, ca sferă mentalitară, configurând tot mai mult o *geografie urbană a ruralului.*

Acesta este contextul general în care propunem o discuție despre câteva dintre aspectele cele mai pregnante ale magiei populare, accentuând asupra descântecului terapeutic pentru oameni sau animale. Magia fiind "acea formă a gândirii umane, care, prin riturile magice, ține, înainte de orice, de tradiție"[44], "expresia unei voințe puternice, afirmată în fiecare detaliu al ritualului, tinzând la subjugarea ființelor supranaturale sau la dominarea forțelor naturale, care, în mod obișnuit, scapă puterii omului"[45] sau "acea încercare a spiritului uman de a se transpune în orizontul misterului și de a-l revela"[46], am încercat să vedem

[43] Lidia Gaga - *Mentalitatea rurală și strategia acomodării sale la epoca modernă*, Studii și comunicări de etnologie, Sibiu, tom X/1996, p. 91; Corneliu Bucur - *Recurs la tradițiile etnoculturale în procesul de reformare a societății românești,* Studii și comunicări de etnologie, Sibiu, tom X/1996, p.99.

[44] Marcel Mauss, Henri Hubert -*op. cit.*, p. 26.

[45] J. Maxwell - *Magia*, București, 1995 p. 13.

[46] Lucian Blaga - *Gândire magică și religie*, București, 1996, p. 101.

cât din această viziune magică asupra existenței mai este proprie țăranului contemporan și în ce măsură a fost ea influențată de proximitatea orașului, mai ales după ce tinerii de la sate au migrat spre oraș, mulți dintre ei revenind apoi, temporar sau definitiv, în mediile natale. În plus, pentru a ne păstra în cadrele contemporaneității al cărei *leit - motiv* pare a fi, așa cum spuneam, schimbarea, să nu uităm că, dincolo de toate definițiile sale "la magie est l'art des changements"[47].

Anchetele din ultimii ani, deși centrate pe descântece, a abordat colateral și alte aspecte de magie casnică și etnoiatrie, astfel încât au relevat din plin intruziunile urbanului în rural, ale inovației în tradiție, ale improvizațiilor în valoare. Frecvența textelor, gradul de autenticitate și apelul la praxisul magic par a fi indisolubil legate de conservatorismul și izolarea naturală a comunității. La polul cel mai înalt al unei scale valorice, se cuvine să pomenim cel puțin trei comunități, dintre cele studiate, în care fie tradiția generalizată (*magia difuză* în accepțiunea lui Gheorghe Pavelescu), fie prestigiul unei descântătoare (sau *cotătoare)* fac ca magia descântecului să fie încă parte integrantă a spiritualității interioare a satului. Valea Hranei este un sat aproape complet izolat de toamna până primăvara, un sat îmbătrânit, în care descântatul de boală mai are încă conotații fecunde. Textele culese de aici se remarcă mai ales prin gradul ridicat de suprapunere al *poeticii* peste *poietică,* adică al textului verbal - literar peste practica magică faptică. Marinul este un alt sat relativ izolat, în care cei mai mulți dintre localnici se mai găsesc încă sub influența prestigiului unei descântătoare foarte pricepute (Onișoaia), de la care babele satului au învățat o serie de leacuri tămăduitoare, însoțite de formule verbale incantatorii, la care mai apelează și astăzi. În fine, a treia comunitate remarcabilă din perspectiva unei posibile "activități magice" este Plesca, un sat mic, situat de o parte și de alta a unei văi, și care în 1998 mai beneficia încă de practicile curative speciale ale acelei *cotătoare în tărâțe* despre care am mai pomenit[48], și care aducea ca nimeni altcineva laptele la vacile fără mană, prezicea viței la vacile sterpe și vindeca cu regularitate caii bolnavi, *lelea Floriță a Bumbului*.

[47] Marcel Mauss - *Antropologie et societé*, Paris, 1950, p. 127.
[48] Vezi partea a II-a, III: *Profilul unei descântătoare*, pagina 123.

Lelea Floriță din Plesca era cunoscută în toate satele din jur. Convinsă că așa a lăsat-o Dumnezeu, *preceputâ la cotat*, ea descânta la toată lumea *pântru norocu iosagurilor*. Întâmplarea face ca nepoții acestei redutabile vindecătoare de animale să fie, nici mai mult, nici mai puțin, decât ... medic veterinar, unul, și tehnician veterinar, celălalt. Titlul - simbolic, desigur - al acestei lucrări pornește oarecum de aici: de la constatarea că, în Plesca, la sfârșitul acestui secol, baba descântătoare mai făcea încă concurență nepoților ei, agenți veterinari, furându-le din clientelă, așa cum ea însăși ne-a mărturisit... O comunitate îmbătrânită demografic, destul de izolată, marcată de prestigiul unei descântătoare, mai păstra așadar o viziune apropiată încă de acea perspectivă mitico - magică proprie satului arhetipal, pentru care "lumea văzută magic este o realitate gândită și trăită în același timp"[49].

Cazul lelei Florița din Plesca este însă unul izolat, aproape anacronic cu celelalte manifestări spirituale care pătrund în cotidianul rural. O incursiune în câteva sate din zonă demonstrează că descântecul popular terapeutic se demonetizează continuu; nu numai că apelul la persoanele care știu descânta, și care altădată se bucurau de un prestigiu nemăsurat în ierarhia satului se rărește mereu, dar și incantația magico-religioasă cu finalitate terapeutică este privită tot mai superficial, cu tot mai mult dispreț. Este inutil să spunem că cei doi nepoți ai descântătoarei din Plesca nu numai că nu credeau în practicile bătrânei, dar nici nu erau deloc de acord cu ele, privind-o cu o oarecare condescendență pe femeie doar pentru că era o membră a familiei lor. În rest, *cine mai crede amu în boscoane d-alea, o crezut lumea oerecând, da amu nu mai crede nime*[50]*; alea-s vrăjitorii d-ale bătrânești, făcături, da amu râde lumea dă tine dacă te duci cu vaca și-ți dăscânte oarecine dă mană*[51]*; acuma nu mai crede nime în d-astea, că mărg oaminii la doctoru veterinar, că așe s-o învățat*[52].

[49] Gh. Pavelescu - *Cercetări asupra magiei din Munții Apuseni*, București, 1945, p.22.
[50] Inf. Ioan Chirilă, Marin - Sălaj.
[51] Inf. Ioan Pop, Hida - Sălaj.
[52] Inf. Nastasie Oltean, Rus - Sălaj.

Cum alungați ciuma din sat? - Prin măsuri sanitare veterinare

Revenind la chestionarul utilizat, am considerat interesantă o trecere în revistă a celor mai "reprezentative" răspunsuri, care, dincolo de ilaritate, sugerează cât de mare este detașarea de acea magie tradițională pe care am vrea s-o mai detectăm încă la săteanul contemporan și cât de mare dorința acestuia de a fi modern, în ton cu orășanul, cu voga:

1. Ce se poate întâmpla dacă muți hotarul mai încolo, peste al vecinului?
   a. *Neînțelegeri între vecini, care pot duce la scandaluri*
   b. *Certuri între doi proprietari*
   c. *Să sfădesc oamenii, sau chiar se bat*
   d. *Nu se poate muta decât prin Tribunal*
   e. *Acuma, cu legea asta a pământului, nu să mai pot muta hotarele*
   f. *Se poate întâmpla și certuri și scandaluri, ba și crime și pedepse*
   g. *Se face reclamație la Primărie și se ajunge la judecată*
2. Dacă izbucnește vreo boală în sat, de exemplu ciuma, ea poate fi alungată dincolo de hotar prin vreo practică anume?
   a. *Răul sau ciuma poate fi alungată dacă luăm măsuri contra lor*
   b. *Se putea opri mai demult când credința în vraciuri era mai mare*
   c. *Prin rugă la biserică*
   d. *În zona noastră nu se poate*
   e. *Răul nu poate fi alungat, eventual prevenit*
   f. *Boala trebuie tratată*
   g. *Numai prin intervenția medicului*
   h. *Prin măsuri sanitare veterinare*
   i. *Nu poate fi alungat, ci stăvilit prin mijloace specifice de combatere, carantină*

3. La dumneavoastră în sat se mai spun descântece pentru boală?
   a. *Mai este câte o babă care zâce tăt felul de prostii*
   b. *Este o femeie în capătu satului, care dăscântă, da numa ea știe ce zâce*

c. Mai este câte o bătrână care știe dăscânta, da nu să mai duc oaminii la iele că amu să duc la doctor
d. Da, să mai dăscântă, da tare rar
e. Amu să mai dăscântă câteodată, da fetele-astea tinere nu știu niciuna

4. Ce faceți atunci când animalele d-voastră nu mai dau lapte?
a. Le țânem acasă și kemăm doctoru la iele și nu le slobozâm la pășune
b. Le ducem la doptoru veterinar
c. Io o duc la veterinar să-mi deie prafuri și vitamine
d. Însamnă că nu i-am dat nutreț bun

Chestionarul în cauză a fost folosit doar pentru depistarea unui stadiu oarecum teoretic al fenomenului magic în actualitate. Au continuat discuții cu diferiți subiecți, în urma cărora tabloul migrației semnelor a devenit din ce în ce mai conturat; trebuie să mărturisesc faptul că, după întrebări ajutătoare în care am făcut apel la memoria culturală a subiecților, aceștia și-au amintit de vechi practici cu caracter magic, completându-și sau chiar modificându-și astfel răspunsul. Primul impuls consemnat de chestionar a fost însă acela de a estompa tradiția trăită, uneori voit, alteori probabil printr-un raționament declanșat automat de prezența unui om cu carte, de la oraș, care pune întrebări despre o tradiție apreciată de unii, disprețuită de alții.

Am cunoscut apoi o femeie care știa descânta[53], fără a pretinde că ar avea vreo reputație în domeniu, sau vreo chemare pentru așa ceva, și care se mutase în urmă cu câțiva ani de la sat la oraș. Femeia mai descânta încă, mai ales când copiii se speriau sau erau deochiați, însă *acuma nu mai am cărbuni din vatră, și descânt cu chibrituri: aprinzi chibriturile și le arunci în paharul cu apă. Dacă se duc la fund, îi de deochi, dacă nu, nu.* Chibrituri în loc de cărbuni, pahar în loc de *plevu de tablă* curat, special pentru stins cărbuni, apă de robinet în loc de *apă ne-ncepută, luată de la întorsură...* mutații și iar mutații. "Mai mult decât despre niște simple rămășițe ale magiei, trebuie să vorbim despre mutații, adaptări, reorientări"[54], avertizase Robert Muchembled. Am întrebat-o pe femeie de unde știe descântecele. Mi-a răspuns că le

[53] Inf. Maria Dărăban, Zalău (Bobota) - Sălaj.
[54] Robert Muchembled - *op. cit.*, p. 11.

ştie de la soacra ei, şi că, pentru a nu le uita, le-a scris într-un caiet. Am solicitat acest caiet, gândindu-mă la vechile cărţi de descântece care se ştie că erau destul de frecvente pentru zona Ardealului. Femeia mi-a prezentat un caiet pătat de grăsime, unde erau scrise câteva reţete de prăjituri, câteva rugăciuni pentru posturi şi, la sfârşit, şi câteva descântece.

La aceşti "ţărani ai oraşelor", la aceşti inadaptaţi - încă - ce nu vor nici să rupă definitiv legăturile intime, sentimentale, cu lumea din care au venit, dar nici să adere total la un sistem axiologic nou, al lumii adoptive, sunt detectabile cele mai multe dintre mutaţiile comportamentale despre care vorbeam. Mentalitatea lor se găseşte într-un perpetuu balans între cei doi poli, simbolic denumiţi *al descântătoarei* şi *al medicului veterinar*. Situaţia pare să fie una general - valabilă pentru întregul spaţiu european: "în timp ce numărul medicilor se multiplică rapid, la sat ca şi la oraş, muncitorii şi ţăranii, de obicei din tradiţie culturală sau pur şi simplu din lipsă de mijloace, continuă să se adreseze unor empirici, păstrători ai tradiţiei. Pentru noii locuitori ai oraşelor, aceştia menţin legăturile (în unele locuri din ce în ce mai slabe) cu originile lor săteşti. La ţară, ei continuă să se bucure de încrederea comunităţii. Acesta este motivul, pentru care, fără îndoială, medicii sunt atât de înverşunaţi în declaraţii ca şi în prigoana pe care o declanşează "[55] . Recursul la practicile magice, la prăfuita magie casnică practicată de părinţii rămaşi în sat, înseamnă, dincolo de un simplu reflex, nostalgia originilor, căutarea mărcii identitare, care, pentru moment este resimţită ca un sentiment confuz. Descântecul, ca *structură magică poetică*, dublat de un *praxis magico-ritualic*[56] , se poate dimensiona deci la valoarea unui reper identitar, printre multe altele, care jalonează o spiritualitate asumată la un moment dat. Un caz a fost oferit deja de orăşeanca din Zalău care încă mai descânta copiilor ei după tiparele din satul natal (Bobota). Un alt caz am întâlnit în Racâş, unde o femeie relativ tânără ne-a redat câteva descântece a căror tipar literar - poetic diferea oarecum de cel al altor descântătoare din satul respectiv. Femeia a povestit ulterior că era doar măritată în Racâş, că era din Marin, şi că nu renunţase la formulele incantatorii învăţate acolo.

[55] Marie - Sylvie Dupont - Bouchat - *Diavolul îmblânzit. Vrăjitoria reconsiderată. Magia şi vrăjitoria în secolul al XIX lea*, în Robert Muchenbled, Magia şi vrăjitoria în Europa, din Evul Mediu până astăzi, p. 251.
[56] Nicoleta Coatu - *op. cit*, Bucureşti, 1998.

Un sincretism profitabil pentru magie: relația cu religia...

O altă observație care trebuie făcută aici este aceea că există anumite medii societare în care magia mai are câștig de cauză prin asocierea ei cu elementul religios, atât la nivelul construcției poetice, cât și la nivelul performării ei practice. Dacă ghinioanele, necazurile și starea generală de apatie provocate categoric de *didiuăki* nu încetează nici după descântatul cu *apă ne-ncepută*, nici după *stânjerea cărbunilor îndărăpt*, nici după cele trei zile de post ținute cu evlavie, atunci următorul pas este pelerinajul la un popă priceput - aproape întotdeauna ortodox - care, uzând de Molitvele Sfântului Vasile, dar și de procedee magice clare, alungă duhurile rele provocatoare de *didiuăki*. Descântătoarea din Valea Hranei ne-a oferit o sugestie clară în acest sens: *io am învățat să dăscânt dă la o femeie bătrână dă la noi dân sat, da tare bine m-o învățat și călugăru ala bătrân dă la Bălan, Dumnezău să-l ierte. Că io am fost tare beteagă, și numa nu m-am tămădit. Și m-am dus la călugăr și mi-o cetit în șepte zâle rogăciuni pântru boală și m-am tămădit. Da io mi-am scris rogăciunile alea pă hârtie, și amu le zâc alăture dă descântecu pântru năcaz ori pântru boală, așe cum m-o învățat călugăru ala bătrân*[57].

De altfel, această apropiere magie-religie, esențială pentru practicile teurgice, este profund detectabilă în sensibilitatea colectivă proprie satului tradițional. Într-un studiu de evoluție a mentalităților colective în Transilvania secolului al XVII-lea, Toader Nicoară pune această atmosferă simbiotică între cele două manifestări colective ale ritualului pe seama deficiențelor societare din timpul respectiv, lucru ce a inițiat și a consolidat practici "specifice unei biserici a cărei ierarhii n-a reușit să-și impună o prea mare autoritate și disciplină"[58]. Urmarea acestui fapt este aceea că "viața religioasă a maselor de credincioși se desfășoară într-un univers al magiei (...). Incantații, ritururi, formule magice, etc în stare pură sau îmbrăcate într-o formă religioasă sunt dovezi ale

[57] Inf. Victorie Rocaș, Valea Hranei - Sălaj.
[58] Toader Nicoară - *op. cit.*, p. 123.

supraviețuirii unei *religii* primitive, agresate, în care ierburile, fântânile miraculoase, formulele magice, joacă un rol chiar mai important decât sfintele taine. Într-un asemenea context rural, creștinismul însuși s-a folclorizat, nu numai la nivelul ceremoniilor și sărbătorilor, dar și cel al credințelor. Între preot și magician nu există în lumea rurală o mare deosebire, frontiera este greu de trasat"[59].

...și unul mai puțin profitabil: relația cu știința

Bătălia dintre magie și știință pare a fi legiferată de principiul vaselor comunicante: ridicarea nivelului unui braț aduce după sine coborârea nivelului celuilalt. Astfel, dacă inițial nivelul din brațul magiei era superior, ridicându-se la o valoare care, în linii mari, acoperea, alături de religie, întreaga sferă a mentalului colectiv tradițional, acest nivel scade odată cu ascensiunea nivelului din brațul reprezentat de știință. Treptat, după pașii iluminismului și ai cartezianismului, după triumful raționalismului și al experimentului pozitivist, gândirea mitico-magică a fost subsumată într-o animită măsură celei raționale, științifice. Omul a văzut că fenomene pe care altădată le atribuia exclusiv voinței divine, acum puteau fi - cel puțin în unele cazuri - prevăzute, combătute sau controlate. Ce rost mai avea să te duci cu mâna luxată la descântătoare sau la vrăjitoare, pentru a- ți descânta *dă sclintit* sau *dă muruclit*, când te puteai duce la doctor, unde mai primeai și calmante și care te trata gratuit? Ce rost mai avea să te duci cu vaca pentru a fi *descântată pă tărâțe,* când medicul veterinar îți putea spune exact de ce nu dă lapte? Vremea lelei Florița din Plesca apunea... "Pe măsură ce știința și-a asumat prin experiment evenimente naturale care până mai ieri țineau de sfera magiei, tolba argumentelor s-a umplut în favoarea ei și oamenii au început să creadă tot mai puțin în fenomenele oculte"[60].

Bătălia s-a dat apoi la nivel psihologic, de ordin interior: instrumentele, căile și, de multe ori, și rezultatele magiei erau

[59] Toader Nicoară - *op. cit.*, p. 133.
[60] Vasile Avram - *Constelația magicului*, Universitatea Creștină Năsăud, 1994, p.82.

ascunse, indescifrabile, uneori irepetabile, alteori incredibile, iar formule de tipul *crede și nu cerceta* nu se mai potriveau cu structura omului societății industrializate, dornic de noi și noi experimente. Mai mult, micile eșecuri ale întreprinderilor magice - puse altădată pe seama aceleiași voințe exterioare umanului - puteau fi acum tot mai mult speculate, diminuând mult încrederea în praxisul magic sau în discursul magico-poetic. În acest climat a venit rândul istoricilor, etnologilor, sociologilor să se aplece asupra fenomenului magic și să-l trateze ca pe un *palimpsest,* încercând, prin demersuri de arheologie spirituală, să citească în spatele aparențelor. Ei porneau la luptă însă - așa cum mulți dintre noi mai pornim astăzi - trebuind să treacă un dificil prag: cel al orizontului cultural, al formației structurale proprii omului modern, gândind - altfel spus - că mediul societăților preindustriale ori mediul rural, în cazul nostru, oferă un exemplu de gândire oarecum precară, deficitară, simplistă. Te întrebi așadar, la fel ca Ioan Petru Culianu, într-o tulburătoare hermeneutică a magiei, cât din principiile hollismului și ale obiectivismului cultural, atât de apropiate lui Lévi Strauss, mai sunt valabile într-o abordare etnologică a satului, din partea unui orășan: "ideea pe care omul modern și-o face despre magie e foarte stranie: el nu vede în magie decât o îngrămădire rizibilă de rețete și de metode ce țin de o concepție primitivă, neștiințifică, despre natură. Din nefericire, puținii "specialiști" care îndrăznesc explorarea acestui domeniu transportă în el, ca simple argumente ale voiajului lor, aceleași prejudecăți. Operele care rup cu această tradiție persistentă pot fi numărate pe degetele unei mâini"[61].

Realitatea de teren dezvăluie nu atât restrângerea manifestărilor de ordin magic, cât disiparea lor. Confiscările ideologice, denaturările ideatice și înregimentările culturale obligatorii, duse la finalitate de harnici agenți culturali ori propagandiști zeloși, au făcut ca poeticul magic să scadă mult din intensitate. Reacția ce-l întâmpină pe cercetătorul de teren atunci când încearcă să întrevadă prin palimpsest-ul cultural ce se mai poate detecta sub învelișul spiritual actual din vechile performări magico-ruitualice, este una de sensibilă reticență. Apropierea de subiecți devine tot mai dificilă: mai întâi că intevine acea barieră psihologică și oarecum instinctivă, supralicitată tot mai mult de

[61] Ioan Petru Culianu - *Eros și magie în Renaștere,* 1484, București, 1994, p.15-16.

intruziunile urbanului în rural, care determină prima reacție a țăranului simplu: teama că râzi de el, că iei totul în răspăr, că îl ridiculizezi. *Da dumneavostră credeți așa ceva?* pare a fi leit - motivul interviului, chiar dacă, uneori, întrebarea rămâne nerostită. Dacă pentru Gheorghe Pavelescu de exemplu, în anii "30, problema se ridica doar la primul palier, acela de a-l face pe informator să accepte să spună cu voce tare ceea ce de cele mai multe ori se spune în șoaptă, cercetătorul contemporan trebuie să intervină și la un al doilea palier, cel al obținerii încrederii depline a sursei, mereu tentat să-l vadă pe orășanul ajuns, cu reportofonul în mână, la el în sat, ca pe un individ superior, învățat, detașat de adevărurile simple ale vieții țărănești. Grija aceasta de a nu fi priviți ca anacronici într-o lume aflată nu numai în perpetuă schimbare, dar mai ales într-o acută și alertă modernizare, ale cărei ecouri ajung să influențeze nu numai cotidianul, dar și mentalitatea colectivă rurală, este completată de spaima de a nu mai fi ținta unor represalii din partea autorităților locale (o "vânătoare de vrăjitoare" la nivel redus, dar existentă totuși).

Am observat această reticență cu precădere la două categorii de subiecți: mai întâi la țăranii mai bătrâni care au, într-un număr foarte ridicat, copii duși la oraș, la școală sau la serviciu, și care au contacte rare cu părinții rămași în sat, dar aceste contacte par a fi cu atât mai hotărâtoare prin prisma impactului pe care mentalitatea orășanului o suprapune peste cea a țăranului., iar apoi la bărbați, mai mult decât la femei. Un studiu de caz realizat din această perspectivă, ocazionat de depistarea practicării unor descântece terapeutice pe valea Crasnei, în satul Marin, a verificat *in situ* toate aceste aspecte. Comunitatea - români, cei mai mulți catolici - este relativ izolată de alte sate, aflându-se oarecum la capătul unui drum blocat de un lanț deluros. Populația este mult îmbătrânită, dar mai păstrează încă contacte - chiar dacă ocazionale, sezoniere sau de scurtă durată - cu generația tânără, stabilită la Zalău. Aflați sub influența copiilor "școliți la oraș", care de cele mai multe ori neagă orice legătură cu vreo tradiție a descântecelor sau a etnioatriei, părinții copiilor s-au arătat, cel puțin la început, extrem de rezervați, privind totul cu un soi de detașare glumeață, sugerând că totul se face într-un fel de joacă, dar nimeni nu ia în serios asemenea practici tămăduitoare. Mai mult, bărbații, cu precădere, ca ocupanți ai unei

poziții privilegiate într-o posibilă ierarhie socială și intelectuală în lumea satului, priveau cu un zâmbet grăitor pe buze "aventura" femeilor *cotătoare*. Ei vedeau totul ca o fantezie, care, chiar dacă nu ar fi avut rezultate benefice remarcabile, nici nu provoca repercusiuni negative asupra individului sau societății și ironizau femeile care culegeau dimineața, pe rouă, ierburi de leac, luau apă de la întorsura pârâului sau descântau pe tărâțe, în loc să meargă la medicul comunal.

Se poate vorbi despre o criză a terapiei populare?

Utilizând termenii desemnați de Gheorghe Pavelescu în studiile sale de magie populară[62] , mutațiile care se petrec în spațiul rural contemporan sunt detectabile la două nivele: mai întâi pe palierul *magiei difuze*, care joacă rolul unui liant general, marca identitară a întregii comunități, asigurând o anumită viziune asupra lumii, magico-mitică în cazul nostru, și care a suferit serioase influențe prin continua "urbanizare" a satelor , realizată mai ales prin pătrunderea mijloacelor de comunicare în masă în toate mediile culturale (săteanul actual află de la televizor, de la "Meteo", cum va fi vremea mâine, află de la "Viața satului" ce trebuie să facă pentru ca vitele lui să dea mai mult lapte, află din ziarul local, din "La zi în agricultură", cum se combate mana grâului etc); mutațiile structurale petrecute la acest prim palier condiționează mutații secunde, la nivelul *magiei privilegiate*: cei aleși, care cunosc tainele ancestrale ale magiei și ar putea aduce întregii comunități sătești beneficii de pe urma acestor cunoștințe tainice, sunt tot mai puțin apelați și tot mai mult luați în derâdere, sub imboldul unei transgresări mentalitare. Este poate momentul să apelăm chiar la o radiografiere - studiu în diacronie - a mutațiilor petrecute în spațiul cultural al etnoiatriei și medicinii magice, realizată de Pavelescu într-un sat din Alba, la un interval de patru decenii: mutațiile survenite merg de la restrângerea sferei de răspândire, dispariția performerilor, concentrarea numărului de versuri,

[62] Gh. Pavelescu - *op. cit.*, București, 1998, p. 101.

renunțarea la anumite teme și motive, la problematica inițială și la remediile magice însoțitoare, până la glisări mentalitare, materializate în pierderea încrederii în finalitatea terapeutică a descântecului și orientarea spre mijloacele medicinei moderne. Concluzia autorului: "Descântecul dispare nu numai odată cu ultimele descântătoare, ci și înaintea lor, prin lipsa de utilizare, ca urmare a schimbării mentalității oamenilor. Nemaioferindu-se ocazii pentru descântec, textul descântecelor se întunecă treptat în memoria oamenilor încă vii"[63].

O prezentare și mai sumbră a situației ne este oferită de o anchetă sociologică din deceniul patru, care vorbește chiar de *criza terapeutică a satelor românești:* "Poporul nostru a posedat un bogat material terapeutic în care partea magică ocupa primul loc; pătrunderea unui alt spirit în viața satului se remarcă din punct de vedere al medicației, prin părăsirea părții legată de magie (...). Abandonarea descântecelor constituie diferența dintre generații; contactul cu orașul a avut ca urmare restrângerea până aproape la suprimare a cadrului de medicină populară. În locul celor părăsite, nu s-a adus însă nimic" [64]. Desigur, afirmația oarecum patetică din final, ce aparține lui Petru Bartoș, este mai mult decât discutabilă. Sub aspect literar-folcloric, totul este perfect adevărat: știința modernă, medicina în speță, nu a înlocuit incantația ritualică cu nimic, lăsând un gol sesizabil la nivelul construcției poetice a *pattern-* ului ritualic tămăduitor. Sub aspectul progresului însă, este cert că medicina modernă suplinește din plin medicina populară atât de regretată de autorul *Crizei terapeutice*... Într-o carte remarcabilă ca excurs documentar prin istoria și tradiția vrăjitoriei în lume, dar frecvent criticată pentru tributul greu adus ideologiei vremii, Gh. Brătescu dă un răspuns tranșant, răspunsul tipic al produsului uman al mediului citadin: "Marile descoperiri și în general progresele uriașe înregistrate de medicină și farmacie, cercetările științifice în domeniul biologiei, biochimiei și biofizicii sunt astăzi în măsură să permită o profundă cunoaștere a tuturor elementelor care caracterizează boala, corpul omenesc și factorii care condiționează sănătatea (...). În raport cu inepuizabilele

[63] Gh. Pavelescu - *op. cit.* p. 308.

[64] Petru Bartoș - *Criza terapeutică în satele românești*, în Sociologie Românească, an III, nr 7 - 9 / 1938.

posibilități ale medicinei moderne, cu larga accesibilitate a asistenței medicale, este de neconceput apelul la magie, chiar sub formele ei subtile, modernizate"[65]. Ambele ipoteze ni se par exagerate: ele par a acoperi doar extremele și se vor sentințe imuabile. Probabil că realitatea se află undeva la mijloc, sau, așa cum profețește un serial modern de televiziune care nu ezită să aducă pe tapet și vindecări miraculoase, de sorginte magico - ritualică, *adevărul este dincolo de noi.*

Trecerea dinspre tradiție spre modernitate a produs, așa cum era de așteptat, pierderi de memorie, deturnări de sens sau alterări interpretative, magicul omniprezent devenind acum doar o apariție insulară. Dar, așa cum ideea că *magia precede știința* este o sintagmă mai mult decât înșelătoare, a pronostica înlocuirea totală a magiei prin știință este la fel de riscant. Nu rareori, țăranul care merge la medic pentru că îl doare capul, iar decântecul *dă soare săc* nu a dat rezultatele dorite, are surpriza să constate că medicul îi prescrie comprese cu mușețel, rostopască sau muguri de brad, adică aceleași "leacuri" pe care i le recomanda și baba pricepută la boli, pentru că etnoiatria populară deschide inevitabil calea spre medicina naturistă.

Magia: fețele lui Ianus

O observație general-umană ar putea arăta că mentalitatea omului modern este tot atât de impregnată de gândirea magică, pe cât era cea a omului primitiv. Sfârșitul de mileniu aduce în prim plan magia sub forme variate, unele dintre ele ancestrale, dar adaptate la modernitate. Nu mai interesează atât de mult finalitatea actului magic, văzut ca demers ontologic, ci atenția omului modern se centrează mai degrabă pe resorturile magice și simbolice ale magiei, ori, mai precis, pe semnificațiile socio-umane ale recursului la o formă sau alta de magie. Nu mai interesează atât de mult destinul individual - ritualul magic de îndepărtare a duhurilor necurate ce au pricinuit *deochiul* unei persoane, de exemplu - ci suferința colectivă: amenințarea cvasicomunitară din partea unor

[65] Gh. Brătescu - *Vrăjitoria de-a lungul timpului,* București, 1985, p. 249.

forme malefice generalizate și uneori chiar abstractizate. Mutațiile primare se petrec - așa cum este și firesc - în primul rând la nivelul mentalului colectiv: agentul malefic migrează, construindu-și o nouă matrice constitutivă, modernă, în pas cu realitatea imediată:

Matricea arhetipală	***Matricea modernă***
diavolul	*drogurile*
strigoii, moroii	*terorismul*
deoketorii specializați	*conflictele interetnice*
trei fete despletite etc	*atomismul*
locul rău, ceasul rău	*SIDA*

Avem de-a face cu o rafinare a imaginarului colectiv adiacent maleficului. Dacă în universul poetic al descântecului terapeutic tradițional agentul malefic nu era aproape niciodată bine numit, clișeul cvasigeneral fiind acela de boală personificată care se întâlnește cu un personaj biblic tămăduitor, în percepția modernistă a magicului, maleficul este mult mai clar circumscris, chiar dacă o generalizare excesivă a sa crează impresia unei aparente disipări. Gândirea magică nu piere deci. Rafinându-se, ea devine mai discretă: în adâncul satelor, ea se ascunde de țăranii mai luminați, pseudofamiliarizați cu atmosfera urbanului, care stigmatizează, printr-un dispreț total, *desfacerile* magice; în mediile citadine, ea devine o formă de refulare, începutul fondării unei atmosfere propice afirmării unui eu interior frustrat. Influențele urbanului în lumea rurală nu vor putea însă niciodată să anihileze spiritul magiei. "Oricâtă critică i s-ar aduce, e aproape sigur că ideea magicului nu va putea să fie niciodată izgonită din conștiința umană. Iar dacă ar fi izgonită de aici, e sigur că ideea magicului va continua să palpite în subconștientul uman, înrâurind de acolo orientarea în cosmos și cele mai alese simțăminte ale noastre"[66].

O privire globală asupra fenomenului de menținere a vitalității magico-ritualice a umanului, care nu închide nici porțile bisericii și nu exclude nici sălile de așteptare ale cabinetelor medicale, pare a sugera două explicații: "Se poate spune că astăzi individul se interesează mai mult de mecanismele ființelor și ale lucrurilor decât de finalitatea lor. Recurgerea la magie, pentru a o practica, dar și pntru a găsi explicația unei situații, este mai puțin

[66] Lucina Blaga - *Despre gândirea magică*, București, 1941, p 162.

o meditație asupra umanului, cât o reflexie privind globalitatea evenimentului, în scopul orientării sale viitoare. În acest sens, ea propune mai ales răspunsuri la starea de rău a societății actuale, având deci o funcție securizantă. În altă ordine de idei, se poate spune că aceste răspunsuri își găsesc locul în societate, mai puțin din pricină că instituțiile tradiționale însărcinate să le furnizeze sunt astăzi practic inexistente, cât pentru că ele continuă să funcționeze cu constrângeri, cu limite greu acomodabile cu liberalismul, spontaneitatea, individualismul, proprii modernității contemporane. Astfel, se pot înțelege practicile și ritualurile legate de magie ca tot atâtea spații individuale ale libertății de interpretare și reinterpretare - unii îi spun bricolaj - a prescripțiilor dogmatice ale Bisericii sau a conformismului elitist și îngust al științei, chiar dacă aceasta recunoaște de câtva timp un anumit interdeterminism (de exemplu, în definirea materiei)"[67] .

Descântecul lecuiește alături de *medicament*. *Descântătoarea* tămăduiește alături de *medicul veterinar*. Credința în magie persistă. Oare de ce? Ideatic vorbind, probabil ca o mică parte dintr-o schemă mai largă a re-inventării tradiției și a legăturilor cu ea, în speranța dezvoltării unei matrice identitare; psihologic vorbind, probabil ca suport pentru acea pornire organică a omului de a spune, autoliniștitor: *am făcut tot ce am putut;* pragmatic vorbind, probabil pentru a beneficia de succesul unor tămăduiri anterioare de răsunet. "Eficacitatea magiei implică credința în magie"[68], postula Lévi Strauss. Iar credința există. De la magia casnică, arhetipală, tradițională, până la cea modernă, citadină, "de salon", nu e o cale lungă. Cronologic, ar fi forțat să vorbim despre o *magie urbană* succesoare a *magiei rurale*. *Magia populară* și *magia savantă* există însă. Ne-o demonstrează multitudinea de *mancii* moderne - oniromanția, chiromanția, necromanția, cartomanția - hippysmul, divinația, astrologia, spiritismul, hipnotismul, satanismul, posedările diavolești, exorcismul, sau chiar sporturile extreme și jocurile de noroc sau o anumită parte a ceea ce se numește astăzi *cultura de cartier*. Toate aparțin citadinului, modernului, spațiului rezervat eminamente gândirii științifice. Analizându-le, concluzia lui Robert Muchembled

[67] Andre Juilliard - *op. cit.*, în Robert Muchenbled, Magia și vrăjitoria în Europa, din Evul Mediu până astăzi, p. 280.

[68] Claude Lévi - Strauss - *op. cit.*, București, 1978, p.199.

ni se pare grăitoare: "nivelul studiilor nu constituie un factor discriminant între gândirea magică și gândirea științifică"[69]. Urmarea: prelungirile speculative, valorificarea modernă și re-inventarea unor noi tipuri de magie și ocultism fac mare vogă în societatea postindustrială, așa cum demonstrează și Eliade în studiile sale dedicate perpetuării acestui fenomen[70]. Cu putere de informare, dar și de formare, mijloacele mass media, mai ales audiovizualul, stimulează mult apetitul spre magic al generației sfârșitului de secol, promovând pe toate canalele jocuri de tip *Bingo*, concursuri în care șansele de câștig ale participanților țin aproape exclusiv de forțarea norocului, piese muzicale și coregrafice în care eul frustrat este tot mai mult împins înainte, într-un mod agresiv, exacerbat, vulgar, horoscoape europene sau asiatice, zilnice, decalogice, anuale etc, cititul în cărți în direct, printr-un simplu apel telefonic etc.

Nevoia de magie

În asemenea condiții, ne vedem obligați să raportăm din nou toate paradigmele socialului la fenomenul general al *schimbării*. *Schimbare* care, ne convinge Culianu, are drept principiu generator nu evoluția, ci mutația. Culianu nu crede nici o clipă în superioritatea științelor moderne față de paradigma magică, pentru că evoluția umanului și dezvoltarea fără precedent a științelor nu este un proces schematic, ramificat, mergând de la simplu la complex, de la presupunere la axiomă, ci este rodul milenar al unei mutații a imaginarului. Privit prin grila imaginarului individual și apoi colectiv, omul modern nu este cu nimic superior omului societății tradiționale. Omul modern este doar un mutant psiho-social al antecesorului său cronologic, pentru că el cenzurează, la nivelul imaginarului, ceea ce omul simplu lăsa prea ușor să se întrevadă. Fiecare epocă se definește prin felul său propriu de a vedea și de a clădi lumea, iar a considera stadiul dezvoltării științelor la un moment dat ca și criteriu primordial de definire societară este nu numai forțat, dar și subiectiv. De aceea, pornind de la "De vinculis" a lui Giordano Bruno, Culianu postulează

[69] Andre Juilliard - *op. cit.*, în Robert Muchenbled, Magia și vrăjitoria în Europa, din Evul Mediu până astăzi, p. 280.

[70] Mircea Eliade - *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*, București, 1997.

eternitatea și omniprezența magiei: "societatea umană, la toate nivelele sale, nu este ea însăși decât magie în acțiune"[71] . Paradigma magicianului modern este însă alta decât cea a babei descântătoare; magicianul modern se deghizează aproape perfect, având, ca și creaturile mitice, o mie de fețe: poate fi ziaristul, poate fi omul de la relațiile cu publicul, moderatorul de televiziune, propagandistul, sociologul, actorul sau chiar tehnologul. "Tehnologia, se poate spune, este o magie democratică ce îngăduie oricui să se bucure de facultățile extraordinare cu care se lăuda magicianul"[72].

"Caleidoscopul" de care vorbea Alvin Toffler readuce pe tapet imaginea vaselor comunicante, care pare a deveni emblematică pentru spiritualitatea modernă. Și pentru că observația complexă o societății contemporane, indiferent dacă în zona ruralului sau cea a urbanului, dovedește clar că fluid există în ambele brațe ale vasului, înseamnă că omul modern nu vrea să dea câștig de cauză nici *descântătoarei*, nici *medicului veterinar*. Dintr-o nevoie organică, deseori cu accente securizante, societatea creează și re-creează mereu, într-o succesiune de replici, care de care mai creative, magia, ca trăire interioară, căci "există în noi o ființă puțin definită, ale cărei potențialități uluiesc imaginația. În ea se află sursa fenomenelor active și pasive atribuite magiei"[73] . Zilnic, societatea inventează noi fenomene magice, califică noi magicieni, promovează noi manifestări inedite, în care omul vrea să controleze incontrolabilul, pentru că mentalitatea modernă cere organic astfel de șocuri. "Oricât am avea impresia că ne aflăm departe de magie, totuși nu ne-am desprins de ea"[74], cred și teoreticienii francezi ai magiei. Probabil că o despărțire de magie ar fi mult prea dureroasă. Ar însemna negarea ființei noastre interioare, a *pattern* -ului nostru spiritual, pentru că "ideea magicului, în măsura în care își are centrul de greutate în zona umbroasă a existenței, este chemată să fixeze orizontul misterului și să țină treaz însuși apetitul nostru de mister. Rolul ideii magicului nu se reduce, firește numai la atât, deși, chiar numai acesta fiind, ea și-ar justifica, printr-o asemenea funcție tocmai îndeajuns prezența tulburătoare în conștiința umană"[75]. În acea conștiință umană, în care *descântătoarea* va sta mereu lângă *medicul veterinar*...

[71] I. P . Culianu - *op. cit.*, p. 152.
[72] I.P. Culianu - *op. cit.*, p. 154.
[73] J. Maxwell - *op. cit.*, p. 178.
[74] Marcel Mauss, Henri Hubert - *op. cit*, p. 181.
[75] Lucian Blaga - *op. cit.*, p. 107.

eternitatea și omniprezența magiei: "societatea umană, la toate nivelele sale, nu este ea însăși decât magie în acțiune"[71] . Paradigma magicianului modern este însă alta decât cea a babei descântătoare; magicianul modern se deghizează aproape perfect, având, ca și creaturile mitice, o mie de fețe: poate fi ziaristul, poate fi omul de la relațiile cu publicul, moderatorul de televiziune, propagandistul, sociologul, actorul sau chiar tehnologul. "Tehnologia, se poate spune, este o magie democratică ce îngăduie oricui să se bucure de facultățile extraordinare cu care se lăuda magicianul"[72].

"Caleidoscopul" de care vorbea Alvin Toffler readuce pe tapet imaginea vaselor comunicante, care pare a deveni emblematică pentru spiritualitatea modernă. Și pentru că observația complexă o societății contemporane, indiferent dacă în zona ruralului sau cea a urbanului, dovedește clar că fluid există în ambele brațe ale vasului, înseamnă că omul modern nu vrea să dea câștig de cauză nici *descântătoarei*, nici *medicului veterinar*. Dintr-o nevoie organică, deseori cu accente securizante, societatea creează și re-creează mereu, într-o succesiune de replici, care de care mai creative, magia, ca trăire interioară, căci "există în noi o ființă puțin definită, ale cărei potențialități uluiesc imaginația. În ea se află sursa fenomenelor active și pasive atribuite magiei"[73]. Zilnic, societatea inventează noi fenomene magice, califică noi magicieni, promovează noi manifestări inedite, în care omul vrea să controleze incontrolabilul, pentru că mentalitatea modernă cere organic astfel de șocuri. "Oricât am avea impresia că ne aflăm departe de magie, totuși nu ne-am desprins de ea"[74], cred și teoreticienii francezi ai magiei. Probabil că o despărțire de magie ar fi mult prea dureroasă. Ar însemna negarea ființei noastre interioare, a *pattern* -ului nostru spiritual, pentru că "ideea magicului, în măsura în care își are centrul de greutate în zona umbroasă a existenței, este chemată să fixeze orizontul misterului și să țină treaz însuși apetitul nostru de mister. Rolul ideii magicului nu se reduce, firește numai la atât, deși, chiar numai acesta fiind, ea și-ar justifica, printr-o asemenea funcție tocmai îndeajuns prezența tulburătoare în conștiința umană"[75]. În acea conștiință umană, în care *descântătoarea* va sta mereu lângă *medicul veterinar*...

[71] I. P . Culianu - *op. cit.*, p. 152.
[72] I.P. Culianu - *op. cit.*, p. 154.
[73] J. Maxwell - *op. cit.*, p. 178.
[74] Marcel Mauss, Henri Hubert - *op. cit*, p. 181.
[75] Lucian Blaga - *op. cit.*, p. 107.

III. Rafinamentul magiei contemporane și vecinătățile ei

Noile cote ale magiei

Reconfigurarea socialului și disoluția tot mai vizibilă a ceea ce a însemnat, pentru cultura folclorică, *satul tradițional,* ne obligă la o reconsiderare a întregii perspective de abordare etnologică a faptului cultural. Mai mult ca niciodată, centrul de greutate al cercetării etnologice sau antropologice pare să se deplaseze tot mai mult către zona urbană, reclamând, fără echivoc, fundamentarea unei *etnologii și antropologii a urbanului.* Interesantă este însă puntea care se creează între vechile structuri socio-demografice convențional denumite *sat* și *oraș*: migrarea susținută (forțată, de multe ori) a populației active de la sat spre oraș sau aparenta transformare a săteanului (țăranului) în orășean (muncitor) nu înseamnă deloc ruperea celor două entități, ci o continuă încercare de asimilare, de combinație a două moduri de viață. Devin astfel tot mai vizibile nu numai intruziunile urbanului în rural, odată cu lărgirea bazei producției de consum, ci și apropierile ruralului de urban, într-o continuă nostalgie a ceea ce a însemnat pentru proaspeții muncitori noțiunea de *acasă*, *la țară*.

În acest context, considerăm benefică o discuție asupra acestor mutații socio-culturale, discuție sugerată de tema unui colocviu de etnologie de la Mangalia, întrebându-ne și întrebând totodată, uzând chiar de un joc de cuvinte permis de limbă, dacă o astfel de abordare ar circumscrie *mutația semnelor* (considerate ca semne ale culturii populare, ca manifestări plenare ale spiritualității tradiționale) sau doar *mutația semelor* ("unitate

minimală de semnificație"[76]), adică a unora dintre trăsăturile semnului folcloric, a unora dintre formele de exteriorizare.

Lăsând pentru viitoare discuții alte "secțiuni" ale spiritualității populare, și neavând încă date suficiente pentru conturarea unei concluzii globale, luăm în discuție doar aspectele ce țin de manifestările *magiei contemporane*, unele dintre ele puse în practică la marginea *dinspre oraș* a satului, altele găsindu-și forme de manifestare facilitate - paradoxal - tocmai de evoluția mijloacelor moderne de comunicare ori de ultimele descoperiri ale tehnologiei. Iar acest lucru devine posibil doar pentru că orizontul mental al omului modern pare a fi la fel de deschis gândirii magice ca și cel al omului primitiv, atât doar că atenția contemporanului tinde să fie interesată din ce în ce mai mult de semnificațiile socio-umane ale paradigmei magicului. Paradigmă constituită și ea din noi reprezentări mentale, proprii societății de început de mileniu: drogurile, armele de foc, sectele mistice, bomba atomică, SIDA etc. Altfel spus, "nous limitant aux sociétés de type occidental, industrialisée et urbanisée, ou l'esprit scientifique domine dans toutes les entreprises d'aménagement et de contrôle du milieu, y compris des conduites des hommes appelés à agir dans ce milieu, il serait asez aisé et sans doute pértinent, de faire de la *petite magie individuelle*, l'héritière de la *conception magique de la nature*, qui a largement prévalu sous nos latitudes, jusqu'à l'essor de la révolution scientifique moderne"[77].

"Magia are în comun cu tehnologia modernă faptul că pretinde să parvină, cu alte mijloace, la aceleași rezultate: comunicare la distanță, transporturi rapide, călătorii interplanetare, toate fac parte din isprăvile curente ale magicianului"[78]. Iar acest magician nu mai este, în societatea industrializată, *vraciul*, *descântătoarea satului* ori *solomonarul*, ci prefigurează noi *siluete magiforme*, profesiuni puternic susținute și reclamate de profilul societății contemporane: agentul specializat în relațiile cu publicul, actorul, propagandistul politic, spionul, agentul de publicitate,

[76] Lazăr Șăineanu - *Dicționarul universal al limbii române*, București, 1996, Vol V, pag. 77.

[77] Claude Javeau - *Magie et vie cotidienne*, dans Magie, sorcellerie, parapsychologie, Bruxelles, 1984, p. 122.

[78] Ioan Petru Culianu - *op. cit.*, p. 16.

ziaristul ori moderatorul radio-TV. Pornind de la aceste noi înfățișări ale magicianului, la fel de surprinzătoare ca și miticele fețe ale lui Ianus, constatăm că vechea magie populară a satelor rămâne un punct de referință, magicul urbanizându-se însă prin valorificarea unei palete largi de *mancii* moderne - oniromanția, chiromanția, necromanția, cartomanția - ori forme magico-culturale care înfloresc în mediile elitiste - divinația, astrologia, spiritismul, iluzionismul, hipnotismul - sau mai la marginea societății citadine: satanismul, posedările diavolești, exorcismul, sporturile extreme sau chiar o parte din ceea ce se numește astăzi *cultura de cartier*. Categoric, într-o lume a schimbărilor caleidoscopice cum este lumea vizualizată de volumele lui Alvin Toffler, această revenire în forță a magiei, sub formele ei cele mai exuberante, dar și în modalități din ce în ce mai persuasive, este generată și de nevoia de securitate și de integrare[79] a individului, speriat că, singur, nu mai găsește modalitatea de a da răspunsuri la starea de rău a societății în care se zbate, dar și de predispoziția umană de a gândi lumea oarecum "magic", în virtutea unei *logici a sensibilului*, sau într-o reiterare a ceea ce a însemnat "gândirea sălbatică"[80]. Astfel, ceea ce a fost odinioară un mod de a gândi lumea nemărginită se transformă acum într-o posibilitate de refulare interioară sau, din contră, de exacerbare a unui eu interior frustrat.

Magicul se rafinează deci: mass media, hiperdezvoltată în societatea contemporană, stimulează și augumentează ceas cu ceas apetitul pentru magic al consumatorului de media: ziarele prezintă zilnic pe prima pagină cazuri de posedări diavolești, rezolvate apoi în mod inexplicabil prin exorcizări competente, în tot mai multe locuri din țară; icoanele făcătoare de minuni precum și preoții sau călugării care, prin slujbe și canoane, vindecă orice boală se înmulțesc; orice anomalie biologică, zoologică sau anatomică este etichetată drept anunț apocaliptic sau semn de mari prefaceri; cele mai cerute filme sunt cele care exploatează paranormalul, în care fantomatice apariții ținând de magia neagră, vrăjitorie sau demonologie, prind viață pe ecran; toate canalele de televiziune prezintă de câteva ori pe zi o întreagă carte de telefon cu numere

[79] André Juilliard - *op. cit.*, în Robert Muchenbled, Magia și vrăjitoria în Europa, din Evul Mediu până astăzi, p. 280.

[80] Claude Lévi - Strauss - *Gândirea sălbatică*, București, 1970.

la care, sunând, poți câștiga ceva, dar nu datorită nivelului propriului intelect, ci exclusiv printr-o atribuire aleatorie a unuia dintre elementele cuplului șansă / neșansă; fiecare mijloc mass media, indiferent de suportul material, se mândrește cu cel puțin un horoscop, cât mai exotic posibil - zilnic, săptămânal, decalogic, lunar, declinat pe zodii, astre, sexe, vârste, afinități - care, de cele mai multe ori este astfel conceput încât să liniștească; cititul în cărți pentru aflarea viitorului ori alte practici divinatorii, configurând o viitoare categorie a magicului, cea a *ghicitului tehnologizat*, se realizează la comandă, la simpla tastare a unui număr de telefon... Peste toate acestea s-a născut însă supermagia jocurilor de noroc de tip Bingo, promovând concursul în care câștigul ține exclusiv de forțarea norocului, cultivând intens nu doar starea de sărăcie a unei anumite categorii de populație, care vede în aceste manifestări singura soluție pentru ieșirea din impas, ci mai ales apropierea și nevoia omului strivit de modificările alerte ale societății, de filonul pe care l-a reprezentat întotdeauna magia și formele sale de manifestare.

Numai pe acest fond al persistenței magicului în mentalitatea colectivă s-au putut naște atât de mulți prezicători ai apocalipsei în jurul eclipsei de soare din 1999 și numai printr-un astfel de reflex magic mii de oameni au putut crede previziunile celebrului, de-acum, profesor Hâncu, cu privire la cutremurul de la mijlocul lunii ianuarie 2000.

Magia contemporană, o prezență deopotrivă în rural și urban

Încă o dată, magia zilelor noastre pare a ține tot mai mult, paradoxal, de spațiile urbane: "Simple reveniri ale magiei? Nu tocmai, pentru că, dacă se observă întoarcerea discretă, la sate, a "superstițiilor" refulate, mult mai frecvente sunt credințele și practicile citadine modernizate, perfect grefate pe cultura epocii noastre"[81]. Observații formulate după o anchetă de teren, având ca subiect stadiile actuale ale praxisului magico-ritualic în magia

[81] Robert Muchembled - *Metamorfozele sacrului*, în Robert Muchembled, Magia și vrăjitoria în Europa, din Evul Mediu până astăzi, p. 330.

tămăduitoare sau profilactică, nu numai în mediul rural, ci și în mediul urban din arealul Munților Meseș, sugerează că mulți dintre orășeni (mai ales femei, într-un conservatorism determinat și de o mai târzie venire la oraș decât soții lor, care parcurseseră și o etapă anterioară de *navetism zilnic*) mai practică încă formule de magie casnică (mai ales descântece de boală) sau mai cred încă în forța magic-proteguitoare a cununii de spice, a *mâțișorilor*, a *rugutului* sau a sânzienelor, pe care le păstrează, la vedere, în apartamentele de bloc. Desigur, modernizarea oarecum forțată a scenariului magico-ritualic este și aici evidentă (am vorbit despre ea cu alte ocazii), demonstrând încă o dată că ritualul este conservator, dar sensibil, de cele mai multe ori, la schimbare ori evoluție[82].

Explicația rafinărilor succesive ale formelor magicului, a diversificării fațetelor ei și mai ales a persistenței ei de-a lungul timpului, trebuie căutată la ambii poli ai semnului magico-ritualic; din perspectiva magicianului (sau, uneori, a *pseudomagicianului)* avem de-a face cu aceeași încredere în forțele sale de persuadare, în capacitatea lui interioară de a răspunde pozitiv orizontului de așteptare al receptorului (fie că aceasta este o persoană, ca în cazul *descântătoarei de deochi,* fie că este o țară întreagă, ca în cazul prof. Hâncu, a unui om politic sau a unui ziarist) și a nevoii dintotdeauna a omului simplu de a încerca să supună fenomene care-i scăpau altfel controlului (de a se crede demiurg, sau măcar de a-l vedea pe semenul său *chemat*, în ipostază demiurgică). Descifrându-l pe Giordano Bruno, Culianu ne demonstrează clar că magia este "o știință a manipulării fantasmelor", "o știință a imaginarului (...) pe care pretinde să-l manipuleze cam după voia ei"[83]. De cealaltă parte, a receptorilor, deveniți ei înșiși, uneori, mici magicieni, e nevoia de autoliniștire, de securitate, de credință în miracol - în cazul unora - și de nevoia de legitimare, de căutare a mărcii identitare sau de a aduce rădăcinile cât mai aproape de tine, dacă tu te-ai depărtat de rădăcini - în cazul altora.

Problema pe care o supuneam discuției era însă dacă toate aceste metamorfozări și mutații anunță și mari prefaceri mentalitare, cu instituirea unor altfel de comportamente și atitudini, ori este vorba doar de lărgirea bazei de prezentare în cazul

[82] Gail Kligman - *op. cit.*, p. 200.
[83] Ioan Petru Culianu - *op. cit.*, p. 16.

praxisului magico-ritualic. Concluzia, sugerată atât de sursele livrești, cât și de observații de teren, este aceea că schimbările, la nivelul mentalului uman, sunt prea puține; mult mai coerent se poate vorbi despre *mutații*, cu tendințe vizibile de desemantizări și resemantizări, mai ales în structura de suprafață a manifestărilor magico-ritualice. Codul de desemantizare a rămas același, iar faptul că magia are rădăcini organice în ființa noastră, stimulând și satisfăcând mereu *nevoia noastră de extraordinar* face ca ea să se manifeste pe perioade extrem de largi de timp prin forme relativ asemănătoare[84] . Lucru care ne sugerează că, cel puțin în cazul magiei contemporane, avem de-a face mai mult cu o *mutație a semelor*, dar care, poate, anunță o posibilă *mutație a semnelor*.

[84] J. Maxwell - *op. cit.*, p.178.

IV. Tentația continuă: prelungirea descântatului tradițional în urban

- o performare urbană a descântecului terapeutic -

Circumscrierea problematicii ridicate de discutarea dihotomiei *tradiție / modernitate* în cercetarea etnologică și antropologică pare a fi mai actuală acum decât oricând, atât doar că, în abordările contemporane, termenii cuplului nu mai trebuie despărțiți prin *versus*, ci, din contră, surprinși în relația lor simbiotică, indisolubilă. Mai mult, în urma acelei mutații a semnelor pe paliere multiple de care se vorbește tot mai des, o *etnologie a urbanului* devine tot mai necesară; perechea *urban - rural* în etnologie presupune așadar abordarea fenomenului socio-cultural mai întâi dinspre tradiție spre modernitate (schimbările petrecute în lumea satului sub presiunea sistemului socio-demografic citadin) iar apoi dinspre modernitate spre tradiție (glisarea comportamentului urban spre unul cu valențe rurale, poate dintr-o inconștientă nostalgie a unui paradis pierdut).

Impactul modernului asupra unor manifestări spirituale de sorginte magico-ritualică, "vechi și complexe sinteze culturale"[85], într-o lume în care tradiția și inovația (ori conservatorismul și progresul) coexistă în apariții deseori tensionate, se face tot mai simțit, provocând conturarea unor noi sisteme axiologice, redimensionând noțiunea de *bun cultural* și făcând tot mai mult loc *societății consumatoriste*.

Reconfigurarea actuală a socialului, determinată în principal de migrările de la sat la oraș, în care un rol esențial a jucat și

[85] D. Pop - *Obiceiuri agrare în tradiția populară românească*, Cluj, 1989, p.5.

nașterea, peste noapte, a *cartierelor muncitorești*, populate de veritabili *țărani ai orașelor*, dar și mult-discutatul *fenomen al navetismului*, cu toate procesele de ordin demografic, sociologic și cultural inițiate, la care s-a adăugat și incontestabilul progres al tehnicii, au făcut ca procesul de integrare socială la viața urbană - adică de transformare a unui statut social acceptat deja de tradiție în mediul rural, cu unul nou, de formațiune recentă, modernistă, citadină, precum și de formare și acceptare a unor noi roluri alături de status-urile sociale aferente - să se facă greu, lent, și deseori cu eșecuri dureroase pentru protagoniști. Confortul, achiziționarea de bunuri și de aparatură modernă a condus *volens - nolens* la compromiterea configurației fondului originar sătesc, atât în manifestarea spirituală, cât și în cea materială, provocând "reconstrucția continuă a valorilor legate de statut și a modurilor de prezentare a sinelui. Pare că toată lumea trebuie să-și anunțe modernitatea"[86]. Procesul este unul cvasigeneral: "în nici o parte din Europa (și nici altundeva), tradiția țărănească nu a putut rezista desfășurării lumii urbane, industriale, comerciale și socialiste"[87].

Acesta este cadrul în care formele de manifestare (mentalitare, culturale și estetice) ale *magicului*, ca și categorie ontologică, dar și ca formă tradițională de percepție a lumii și a raporturilor umanului cu lumea - magia fiind "acea formă a gândirii umane, care, prin riturile magice, ține, înainte de orice, de tradiție"[88], tradiție apreciată de unii, disprețuită de alții - trebuie rediscutate și interpretate prin grila melanjului *tradițional (conservator) / modern (inovator)*.

Detaliind, *magicul terapeutic* reclamă un anume cadru de manifestare: norme comportamentale validate de tradiție și de încrederea necondiționată în eficacitatea magiei, o referință evenimențială (*făcătura, diuăkiul, țâpatul* în termeni folosiți în satele din Ardeal) , o spațiotemporalitate, un instrumentar și un set de ingrediente, coerent și motivat definite de praxis, toate dublate de un sistem de credințe construite discursiv și structural. Întrebarea care se pune în acest punct al discuției este dacă alterarea acestor cadre normate duce la o diminuare a eficacității - scopul

[86] Gail Kligman - *op. cit.*, p. 46.

[87] Claude Karnooh - *Românii. Tipologie și mentalități*, București, 1994, p.117.

[88] Marcel Mauss, Henri Hubert - *op. cit.*, p.26.

nașterea, peste noapte, a *cartierelor muncitorești*, populate de veritabili *țărani ai orașelor*, dar și mult-discutatul *fenomen al navetismului*, cu toate procesele de ordin demografic, sociologic și cultural inițiate, la care s-a adăugat și incontestabilul progres al tehnicii, au făcut ca procesul de integrare socială la viața urbană - adică de transformare a unui statut social acceptat deja de tradiție în mediul rural, cu unul nou, de formațiune recentă, modernistă, citadină, precum și de formare și acceptare a unor noi roluri alături de status-urile sociale aferente - să se facă greu, lent, și deseori cu eșecuri dureroase pentru protagoniști. Confortul, achiziționarea de bunuri și de aparatură modernă a condus *volens - nolens* la compromiterea configurației fondului originar sătesc, atât în manifestarea spirituală, cât și în cea materială, provocând "reconstrucția continuă a valorilor legate de statut și a modurilor de prezentare a sinelui. Pare că toată lumea trebuie să-și anunțe modernitatea"[86]. Procesul este unul cvasigeneral: "în nici o parte din Europa (și nici altundeva), tradiția țărănească nu a putut rezista desfășurării lumii urbane, industriale, comerciale și socialiste"[87].

Acesta este cadrul în care formele de manifestare (mentalitare, culturale și estetice) ale *magicului*, ca și categorie ontologică, dar și ca formă tradițională de percepție a lumii și a raporturilor umanului cu lumea - magia fiind "acea formă a gândirii umane, care, prin riturile magice, ține, înainte de orice, de tradiție"[88], tradiție apreciată de unii, disprețuită de alții - trebuie rediscutate și interpretate prin grila melanjului *tradițional (conservator) / modern (inovator)*.

Detaliind, *magicul terapeutic* reclamă un anume cadru de manifestare: norme comportamentale validate de tradiție și de încrederea necondiționată în eficacitatea magiei, o referință evenimențială (*făcătura, diuăkiul, țâpatul* în termeni folosiți în satele din Ardeal) , o spațiotemporalitate, un instrumentar și un set de ingrediente, coerent și motivat definite de praxis, toate dublate de un sistem de credințe construite discursiv și structural. Întrebarea care se pune în acest punct al discuției este dacă alterarea acestor cadre normate duce la o diminuare a eficacității - scopul

[86] Gail Kligman - *op. cit.*, p. 46.
[87] Claude Karnooh - *Românii. Tipologie și mentalități*, București, 1994, p.117.
[88] Marcel Mauss, Henri Hubert - *op. cit.*, p.26.

ultim al psihoterapiei populare centrată mai ales pe valoarea ritual-terapeutică a logosului - sau avem de-a face doar cu mutații de ordin estetic, cu transgresări motivate de o inovație firească și de ușoare glisări mentalitare, norma comportamentală și credința în finalitatea pozitivă rămânând, în linii mari, neschimbată.

Subscriem concluziei cercetătoarei Gail Kligman[89] că "jargonul ritualic reflectă și constituie simultan realitatea socială"[90] și considerăm că, în ceea ce privește magicul terapeutic, nu este vorba într-o măsură prea mare de dezagregarea resorturilor impuse de gândirea magică în stilul filozofiei blagiene ("ideea magicului, în măsura în care își are centrul de greutate în zona umbroasă a existenței, este chemată să fixeze orizontul misterului și să țină treaz însuși apetitul nostru de mister. Rolul ideii magicului nu se reduce, firește, numai la atât, deși, chiar numai acesta fiind, ea și-ar justifica, printr-o asemenea funcție tocmai îndeajuns prezența tulburătoare în conștiința umană"[91]), ci doar de mutații la nivelul performării efective: "mai mult decât despre niște simple rămășițe ale magiei, trebuie să vorbim despre mutații, adaptări, reorientări"[92], dinamismul interior al actului ritualic, structura sa diacronică, urmând cu fidelitate nu numai evoluția bunurilor de consum, ci și a societății înseși.

Păstrând cadrele discuției, ne-am putea gândi la actualizările *descântecului de deochi* și la punerile sale în act în mediul citadin; regizat și performat mai ales de acei membri ai comunității urbane (cu precădere femei), care, fără a se integra cultural prea

---

[89] Cartea cercetătoarei americane a constituit un model pentru analiza noastră, și nu numai datorită vehiculării unor concepte cât se poate de moderne și de actuale, din sfera antropologiei culturale și sociale, ci și prin concluziile pe care le generează. Chiar dacă miezul cercetării se constituie dintr-o analiză socio-etnologică a riturilor de trecere în satele maramureșene, autoarea surprinde mult din transformările ultimelor decenii din sfera socialului și a mentalitarului, buna comprehensiune a realităților din Transilvania deschizându-i perspective ample în trasarea unor concluzii aplicabile unei sfere mai largi a comportamentului socio-cultural, deci și magico-ritualicului contemporan, subiectul care ne interesa pe noi.

[90] Gail Kligman - *op. cit.*, p.14.

[91] Lucian Blaga - *Trilogia valorilor II. Gândire magică și religie*, București, 1996, p. 107.

[92] Robert Muchembled - *Magia și vrăjitoria din vechime până astăzi*, în Magia și vrăjitoria în Europa din Evul Mediu până astăzi, p. 11.

rapid în sistemul valoric al urbanului, nu pot uita ușor rădăcinile tradiției din spațiul rural, varianta modernă a acestei *structuri magice poetice*, dublată de un *praxis magico-ritualic*[93] se prezintă concret sub forma unei *variante parodice*, am zice: *acuma nu mai am cărbuni din vatră, și descânt cu chibrituri: aprinzi chibriturile și le arunci în paharul cu apă. Dacă se duc la fund, îi de deochi, dacă nu, nu*[94] mărturisește o informatoare din Zalău, aflată la prima generație de muncitori orășeni, proveniți din mediul rural. Rezumăm: chibrituri în loc de cărbuni, pahar de sticlă în loc de *plevu de tablă* curat, special pentru stins cărbuni, apă de robinet în loc de *apă ne-nceputǎ, luată de la întorsură*... mutații și iar mutații. Întrebând femeia cu care stăteam de vorbă de unde a învățat descântecele, a răspuns că le știe de la soacra ei, și că, pentru a nu le uita, le-a scris într-un caiet. Am solicitat acest caiet, cu gândul la vechile cărți de descântece care se știe că erau destul de frecvente pentru zona Ardealului. Femeia a prezentat un caiet pătat de grăsime, unde erau scrise câteva rețete de prăjituri, câteva rugăciuni pentru posturi și, la sfârșit, și câteva descântece.

Desigur, paradigma culturală surprinsă nu este deloc una singulară. Etnologia urbanului reliefează cu precădere astfel de situații în care tradiția a suferit metamorfoze de scenarii sau funcții, sau uneori este chiar reinventată, erodând paliere ale comportamentului uman și generând noi modele: "spațiile culturale urbane sunt generatoare ale unui climat spiritual care dă rezonanță personalității umane. Un spațiu cultural, ca reflectare a concepțiilor și idealurilor care-l compun, este o oglindă a mentalității. La rândul ei, mentalitatea determină un anumit comportament"[95]; trebuie să ținem seama însă de realitatea orașelor românești "fără tradiție" și să operăm diferențe între un tip de receptor, născut la oraș și adaptat încă de la început culturii urbane, deci venind din medii socio-culturale diferite de cele tradiționale, sătești, și un alt tip de receptor care, deși "orășean", sau mai bine spus "orășenizat", și-a păstrat încă marca de *insider* al grupului, prin aderarea, în continuare, la valorile tradiționale ale satului. Acesta din urmă este subiectul pe

[93] Nicoleta Coatu - *op. cit.*, București, 1998.
[94] Inf. Dărăban Maria, Zalău (Bobota) - Sălaj.
[95] Oliver Velescu - *Orașul - spații culturale*, în Historia Urbana, Academia Română - Comisia de Istorie a Orașelor din România, nr 2/1997, tom V, p. 201.

care îl luăm noi în discuție și considerăm că, în acest caz, mutațiile comportamentale și mentalitare nu au avut foarte mult de suferit, exteriorizările privind structurile magico-terapeutice afectând mai mult straturile de suprafață, vizibile în performare.

Manifestările cultural-tradiționale s-au "modernizat", în funcție de progresul civilizației, iar sistemul magico-ritualic a fost afectat în intimitatea sa de intruziuni, mutații și inovații. Totuși, o analiză pertinentă a structurilor mentalitare și a normelor comportamentale sugerează că principiile culturale așa-numite "tradiționale" nu au suferit mutații de profunzime. *Bunurile se schimbă mai repede decât credințele culturale* pare a fi o concluzie generală, iar înlocuirea recuzitei magico-terapeutice necesare unei bune desfășurări a praxisului tămăduitor cu un instrumentar adecvat gospodăriei moderne trebuie văzută - credem - doar ca o mutație de ordin estetic și funcțional, ca o variantăde tip urban provocată de imperativul de *a trăi ca la oraș*, adică o manifestare adiacentă, de exmplu, kitsch-ului vestimentar din scenariul nunții, pomenilor excesive generate de bunăstarea materială etc.

Altfel spus, "modernizarea" forțată se reflectă în stratul de suprafață al tradiției, în inovația de tip urban, prezentă în punerea în scenă a praxisului magico-ritualic, care face ca "ritualul să fie conservator în virtutea definiției sale convenționale, dar să fie totuși sensibil la schimbări"[96].

Stratul discret, care ține de praxis, manifestat în primul rând în context, este cel care ne poate furniza cele mai multe detalii despre relația dinamică dintre continuitate și schimbare: posibilitatea interschimbării elementelor constitutive ale scenariului este tocmai actul care intensifică relevanța contemporană a manifestării.

Remarcabil însă este că modernizarea excesivă este facil detectabilă doar la acest nivel. Codurile și convențiile cimentate de tradiție rămân aceleași chei de desemantizare ale actelor, mereu la dispoziția *insiderilor*. Aceasta înseamnă că, deși noii performeri, țăranii urbanizați, au, la prima vedere statut de *outsideri*, prin perpetuarea reprezentărilor mentalitare ale grupului pot fi asimilați tot membrilor de tip *inside*. Acest lucru este sugerat și de relativa

[96] Gail Kligman - *op. cit.*, p. 200, aliniindu-se părerii generale a antropologilor americani.

lipsă a "licențelor poetice" în cazul descântecelor terapeutice. Concret, textul, ca discurs verbalizat, intim determinat de valoarea intrinsecă terapeutică a cuvântului, este același, așa cum a fost el transmis de membrii privilegiați ai grupului, rămași în cadrul lor natural, adică în satul natal. Acest lucru vine să probeze încă o dată concluzia lui Ovidiu Bârlea că, în cazul descântecelor terapeutice, ca ritualuri ancestrale, puterea de persistență este mai tenace în memoria populară, descântătoarele fiind dotate cu "o conștiință a reproducerii exacte mai vie"[97]. Redăm, ca dovadă, textele descântecelor *de deochi* și *de spăriet* preluate de la descântătoarea citată, care se prezintă într-o formă probabil foarte apropiată de cea primară, interpretată de performeri anteriori din satul natal, și care precizau și indicațiile regizorale în aceeași formă inițială, atât doar că ele nu mai erau acum respectate, înlocuite fiind cu ingrediente și instrumentar regăsibile în locuințele moderne, de oraș:

Descântec de deochi

Să luară 99 dă muroi,
Cu 99 dă strâgoi,
Pă cale,
Pă cărare,
Cântând,
Văietând,
Nime-n lume nu le-o auzât,
Nime-n lume nu le-o văzut,
Numa Maica Sfântă
Dân poarta Raiului,
Bine văzutu-le-o,
Bine auzâtu-le-o,
- Unde mereț voi,
99 dă muroi,
Cu 99 dă strâgoi,
Unde mereț voi?
- Noi merem la ________

[97] Ovidiu Bârlea - *op. cit.*, p. 27.

Că am auzât
Că-i grasă
Și frumoasă
Sânjele să-i bem,
Carne moale să-i mâncăm
Zâ de potcă să-i punem.
- Unde mereț voi,
99 dă muroi,
Cu 99 dă strâgoi,
Unde mereț voi?
- Noi merem la ———
Că am auzât
Că-i grasă
Și frumoasă
Sânjele să-i bem,
Carne moale să-i mâncăm
Zâ de potcă să-i punem.
Maica Sfântă-așe le-o zâs:
Voi acolo nu mereț
Că voi suruci,
Cu surucu meu,
Și-a lu Dumnezău.
——— să rămâie
Curată,
Luminată,
Frumoasă,
Ca arjintu strecurat,
Cum Maica Sfântă l-o lăsat.

Se zâce de 9 ori și se sting 9 cărbuni, Cărbunii se pun în apă ne-ncepută, adică apă din fântână din care n-o băut nime, sau apă sfințită, și se sting 9 cărbuni și se face apș peste apa din acnă, p1nă termini. Și să suflă în formă dă sămnu crucii păstă cană, dă trii uări și să face cruce cu dejetu mic dă la mâna dreaptă pă frunte, pă obraji, barbă, piept, mână și talpa piciorului. Apa să aruncă la țâțâna ușii, sau su streașina cășii, că așe să piară rău cum piere apa dă la strâșina cășii și zâciu dă trii uărișі zâci: Așe să piară rău, cum piere apa dă ploaie!

Dă spăriet

Să zâce la copiii mici când să sparie și n-au somn, că să sparie dă orice.

Să zâce înainte dă asta, dă trii uări Tatu Nost și Născătoarea.

Să luără ________
Dă la casa tătâne-său,
Dâ la masa tătâne-său,
Pă cale,
Pă cărare,
Până ajunsă la mnez dă cale.
Acolo să tălni
Cu urzoile,
Cu burzoile,
Cu urzoile,
Cu burzoile,
Cu urzoile,
Cu burzoile.
Micuțu rău s-o-nfricat,
Rău s-o-nspăimântat,
Că cu gurile mânca-l-or,
Cu picioarele călca-l-or,
Și în apă arunca-l-or.
Da tu micuțule ________
Nimic nu te gândi,
Că nimica nu ț-a fi,
Că plânsu cel rău
Și spărietu dă la tine
Bine culege-le-oi,
Cu mâneca viganăului,

Și-atunci să țâne dă mâneca viganăului și să face roată păstă leagăn, tă roată,

Din genele ochilor,
Din fața obrazului,
Din creierii capului,
Din mijlocul spatelui,
Din tălpile picioarelor,

Mare botișor face-le-oi,
În codrii pustii trimite-le-oi,
Unde nevastă prunc mic nu ciupăiește,
Cosiță în trii nu împletește,
Acolo să pieie
Și să răspieie,
Cum piere roua dă soare
Și spuma dă soare
Și scopitu su picioare.
Acuma tu, ———————
Să-ți vii în ori,
Ca vara holdele-n flori
Și să rămâi curat
Și luminat,
Ca Maica Sfântă ce te-o dat,
Nimic să nu-ți fie,
Nimic nu ți-o fost.
Să ți se adauge puterea
Și bunătatea,
Cum să adaugă apa-n fântână
Și-aluatu după mână.
Tu să rămâi curat,
Luminat,
Ca arjintu strecurat,
Ca Dumnezău ce te-o dat.
Descântecu dă la mine,
Leacu dă la tine,
Doamne, amin.
Descântecu dă la mine,
Leacu dă la tine,
Doamne, amin.
Descântecu dă la mine,
Leacu dă la tine,
Doamne, amin.

Și să face dă 9 ori sămnu crucii cu mâneca dă la viganău păstă legăn și păstă copil.

(Dărăban Maria, Bobota)

Mare botișor face-le-oi,
În codrii pustii trimite-le-oi,
Unde nevastă prunc mic nu ciupăiește,
Cosiță în trii nu împletește,
Acolo să pieie
Și să răspieie,
Cum piere roua dă soare
Și spuma dă soare
Și scopitu su picioare.
Acuma tu, ———
Să-ți vii în ori,
Ca vara holdele-n flori
Și să rămâi curat
Și luminat,
Ca Maica Sfântă ce te-o dat,
Nimic să nu-ți fie,
Nimic nu ți-o fost.
Să ți se adauge puterea
Și bunătatea,
Cum să adaugă apa-n fântână
Și-aluatu după mână.
Tu să rămâi curat,
Luminat,
Ca arjintu strecurat,
Ca Dumnezău ce te-o dat.
Descântecu dă la mine,
Leacu dă la tine,
Doamne, amin.
Descântecu dă la mine,
Leacu dă la tine,
Doamne, amin.
Descântecu dă la mine,
Leacu dă la tine,
Doamne, amin.

Și să face dă 9 ori sămnu crucii cu mâneca dă la viganău păstă legăn și păstă copil.

(Dărăban Maria, Bobota)

Citând bibliografia de specialitate, Gail Kligman aduce în discuție necesitatea "tradițiilor inventate", sugerând, în consonanță cu alți cercetători, că schimbarea și inovarea care reprezintă constante ale lumii moderne încearcă, prin aceste "tradiții inventate" de sătenii orașelor (spații umanizate lipsite tocmai de acele *pattern*-uri tradiționale care pun premisele unei adânci coeziuni societare), să reconcilieze noile modele culturale cu acele încercări de menținere a unei părți din din viața socială a comunității arhetipale ca neschimbătoare și invariantă[98]. Recursul la practicile magice, la prăfuita magie casnică practicată de părinții rămași în sat, înseamnă, dincolo de un simplu reflex, nostalgia originilor, căutarea mărcii identitare, care, pentru moment este resimțită ca un sentiment confuz. Descântecul terapeutic mutat de la țară la oraș se poate dimensiona deci la valoarea unui reper identitar, printre multe altele, care jalonează o spiritualitate asumată la un moment dat. Un caz a fost oferit deja de orășeanca din Zalău care încă mai descânta copiilor ei după tiparele din satul natal (Bobota).

O posibilă concluzie ar fi așadar aceea că modernizarea scenariului magico-ritualic al descântecului terapeutic s-a citadinizat sub presiunea progresului civilizației, dar nevoia identității culturale este una organică. Modernizarea s-a produs în contextul modificărilor configurative ale socialului și economicului, dar menținerea unui sistem mentalitar și comportamental apropiat de cel originar se constituie mereu într-un posibil "colac de salvare" al insului dezrădăcinat. Lipsa de rădăcini a primei (primelor) generații de țărani aduși de ambițiile socialiste la oraș se compensează, într-un sistem interiorizat, dar cu resorturi extrem de puternice, cu imaginea perpetuă a rădăcinilor colectiv-mentalitare din spațiul de referință. Avem de-a face deci cu o posibilă parodiere a gestului, a praxisului ritualic, care frizează de cele mai multe ori kitsch-ul, dar limita este clară: parodierea, vulgarizarea sau kitsch-ul se opresc la nivelul performării, în timp ce auto-reprezentările comunitare își găsesc în continuare relevarea în sistemul ritual. Pornind însă de la premisa că apariția kitschului "are legături simultane cu funcționalitatea, cu achizitivitatea (dorința de acumulare) și cu estetica"[99], putem lărgi sfera

[98] Gail Kligman - *op. cit.*, p. 198.
[99] Abraham Moles - *Psihologia kitsch-ului*, București, 1980, p. 31.

abordărilor spre o reconsiderare a acestor manifestări din perspectiva fenomenelor sociale, ca fiind un mod de a vedea lucrurile și de a te raporta la ele într-un mod actualizant. În acest context, modernele chibrituri, la fel ca și conservatorii cărbuni, închid în ei un mesaj instituționalizat cultural prin raportarea la puterea magică a focului. Epoci diferite și stiluri de viață diferite conduc însă, în mod firesc, la forme diferite de transmitere a mesajului. Chibriturile, apa de la robinet și cana de porțelan ori paharul de sticlă, prin excelență obiecte profane, bunuri de consum într-o epocă a consumului, îmbracă formele exponențiale ale unei culturi noi, de tip citadin, "modernizant", dacă nu o parodie, cel puțin o variantă parodică a formulei magice tradiționale. Trebuie pornit mereu de la legătura dintre om și obiecte, așa cum ne îndemna Moles, de la conceptul de *disponibilitate:* "obiectele de care se servește individul în cadrul comportamentelor executate în vederea îndeplinirii unei acțiuni", constituind "un ansamblu definit de obiecte"[100] sunt cele care-i stau la îndemână; ori, gospodinei din apartamentul de bloc îi sunt cel mai aproape exact obiectele de care are nevoie pentru a performa, într-o formă modernă, citadinizată, un descântec terapeutic.

Așadar, *parodie* sau *kitsch*? Presupunând o lectură etnologică a celor doi termeni, considerăm că cel mai potrivit răspuns este acela că între forma de praxis teurgic citată - o abatere de la normă doar în formele de exteriorizare, nu și în cele de credință în finalitatea actului, adică acel sector care ar implica mentalul - și parodie ("exercitarea unei retorici din care a dispărut elementul care o însuflețea"[101]) sau kitsch ("în spatele kitsch-ului se vede profilându-se un nou tip de raport între individ și lucruri, un nou sistem estetic, legat de ridicarea claselor de mijloc, și, apoi, de civilizația maselor largi"[102]) este același raport ca și între *invarianta* de bază și *variantele* inovative; altfel spus, o analiză etnologică a cazului ar scoate la iveală o eterogenitate de răspunsuri extrem de mare. Iată câteva astfel de posibile perspective:

[100] Abraham Moles - *op. cit.*, p. 198.
[101] Mircea Anghelescu, Cristina Ionescu, Gheorghe Lazarescu - *Dicționar de termeni literari*, București, p. 176.
[102] Abraham Moles - *op. cit* , p.21.

a) perspectiva practicianului

a1) dacă el este de bună credință, și crede cu tărie în eficacitatea demersului magico-ritual, atunci actul performat nu este un kitsch, și nici măcar o parodie, pentru că înlocuirea unor elemente cu altele, asemănătoare, nu perturbează nici puterea interioară a fiecărui element, nici finalitatea dorită a actului;

a2) dacă practicianul face totul doar pentru a atrage atenția asupra lui, sau pentru bani, sau, pur și simplu pentru spectacol, atunci asistăm, prin îngroșarea unor gesturi și neglijarea acelui element fundamental care este credința, la o parodiere a gesturilor ritualice primordiale, practicianul fiind mai degrabă un actor;

b) perspectiva beneficiarului

b1) dacă beneficiarul apelează la practician din bună credință, atunci înlocuirea recuzitei tradiționale cu una nouă, impusă de noile condiții de viață, nu schimbă cu nimic din valoarea actului;

b2) o perspectivă interesantă va dezvolta însă un potențial beneficiar care s-a menținut independent față de astfel de manifestări magico-religioase tămăduitoare, și care, în urma proliferării excepționale a evenimentelor paranormale din ultima vreme (să zicem, după anul 1989), a început să creadă în eficacitatea acestor acte. El va parcurge un drum invers, dinspre modern spere tradițional, dinspre știință spre magie, fapt ce presupune și resemantizări mentalitare.

c) perspectiva observatorului

c1) un observator de tip *insider*, familiarizat cu praxisul tradițional, ar putea cataloga, instinctiv, drept nepotrivită performarea, date fiind transformările și scimbările instrumentarului necesar;

c2) un observator de tip *outsider*, ar putea vedea totul cu deplină naturalețe, și, neavând termen de comparație, ar putea resimți această performare ca *invariantă;*

d) o perspectivă interesantă ar putea fi cea a terapeutului modern (poate medic), care, în urma unor analize de ultimă oră, ar putea avea dubii asupra eficacității terapeutice a acestui

tip urban de descântec: apa de la robinet nu mai este polarizată sau ionizată ca apa de izvor, paharul de sticlă nu mai păstrează nimic din propietățile fizico-chimice ale aluminiului sau tablei din care era făcută vechea cană etc;

e) în fine, o perspectivă notabilă poate fi cea a etnologului contemporan, pentru care grila de decodare tradițională a structurii magico-terapeutice, cunoscută de el din bibliografie ar putea institui o barieră în receptare; tributar unei grile axiologice proprii climatului istorico-cultural în care trăiește, el ar putea recepta performarea citată ca pe un kitsch sau o parodie;

Văzut astfel, obiectul nostru de studiu devine *cultura nouă*, în care magia persistă, dar îmbrăcând forme care parafrazează și uneori parodiază manifestările magico-ritualice tradiționale, apropiindu-se deseori de formulele de manifestare ale kitsch-ului, care "reprezintă expresia estetică a unei crize de idei și sentimente, ce convine, în general, așa - numitei arte de consum în societatea contemporană hiperindustrializată"[103]. O demonstrează și impactul tot mai puternic în sfera socialului al mass mediei care, cu putere de informare, dar și de formare, stimulează mult apetitul spre magic al generației sfârșitului de secol, promovând pe toate canalele jocuri de tip *Bingo*, concursuri în care șansele de câștig ale participanților țin aproape exclusiv de forțarea norocului, ori horoscoape în care norocul sau ghinionul țin exclusiv de formarea unui număr de telefon al redacției...

[103] Romulus Vulcănescu - *Dicționar de etnologie*, București, 1979, p. 168.

Anexe

Anexa I

Punct de plecare pentru o bibliografie a descântecului popular

Alecsandri, Vasile - *Poezii populare ale românilor,* București, 1866
Alexici, Dr. G. - *Texte din literatura populară română,* Budapesta, 1899
Avram, Vasile - *Constelația magicului. O viziune românească asupra misterului existențial,* editată prin Universitatea Creștină Năsăud, 1994
Avram, Vasile - *Creștinismul cosmic, o paradigmă pierdută? - mit și ortodoxie în tradiția românească,* Sibiu, 1999
Baronzi, G. - *Limba română și trdițiile ei*, Galați, 1872
Bartoș, Petru - *Criza terapeutică în satele românești*, în Sociologie Românească, an III, nr 7 - 9 / 1938,
Bălășel, Teodor - *Versuri populare române ceremonioase*, Craiova
Bălteanu, Valeriu - *Terminologia magică românească,* București, 1997
Bârlea, I. - *Cântece poporane din Maramureș. Descântece, vrăji, farmece și desfaceri*, București, 1924
Bârlea, I. - *Însemnări din bisericile Maramureșului*, București, 1909
Bârlea, Ovidiu - *Poetică folclorică*, București, 1979
Bârlea, Ovidiu - *Folclorul românesc*, vol. II, București, 1983
Beldie, I. C. - *La cislă,* Vălenii de Munte, 1910
Bernea, Ernest - *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român,* București, Humanitas, 1997
Bianu, Vasile, Glăvan, Ioan - *Doctorul de casă sau dicționarul sănătății*, ed.II, Cluj, 1929
Bibicescu, I. G. - *Poesii populare din Transilvania*, București, 1893
Bichigean, Gavril, Tomuța, Ion - *Bocete și descântece*, Timișoara, 1947
Blaga, Lucian - *Despre gândirea magică*, București, 1941

Bocșe, Maria - *Crcetări de etnoiatrie în Munții Apuseni*, în Anuarul Muzeului de Etnografie al Transilvaniei, Cluj, 1976
Bodnărescu, Leonida - *Câteva datini de Paști la români*, Cernăuți, 1908
Bogrea, Vasile - *O străveche formulă de exorcism*, în Dacoromania, IV, 1926
Bogrea, Vasile - *Sfinții - medici în graiul și folclorul românesc*, în Daco-romania, IV, 1924 - 1926, republicat în Pagini istorico - filologice, Cluj, 1971
Bologa, Vasile - *Despre vrăji, doftoroaie și leacuri băbești*, București, 1953
Bologa, Vasile - *Vrăji, babe și moașe, azi și odinioară*, Cluj, 1921
Bonnet, Joceline - *La terre des femmes et ses magies*, București, 1984
Brătescu, Gheorghe V. - *Apărarea sănătății ieri și azi*, București, 1984
Brătescu, Gheorghe V. - *Vrăjitoria de-a lungul timpului*, București, 1985
Bujoreanu, George - *Boli, leacuri și plante de leac cunoscute de țărani*, Sibiu, 1938
Burada, Teodor - *O călătorie în Dobrogea*, Iași, 1880
Burghele, Camelia - *Descântece. Descântece populare terapeutice din Sălaj*, Zalău, 1999
Butură, Valer - *Cultura spirituală românească*, București, 1992
Butură, Valer - *Enciclopedie de etnobotanică românească*, București, 1979
Butură, Valer - *Cultul mătrăgunei în Munții Apuseni*, în Grădina mea, Cluj, 1936
Candrea, I.-Aurel - *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică.* Iași, 1999
Canianu, Mihai - *Din psicologia poporană,* în Revista pentru istorie, arheologie și filologie, VII, București, 1894
Canianu, Mihai - *Studii și culegeri de folclor românesc*, București, 1999
Caracostea, Dumitru, Bârlea, Ovidiu - *Problemele tipologiei folclorice*, București, 1871
Caraman, Petru - *Magia populară ca sursă de inspirație pentru poezia cultă,* în Elogiu folclorului românesc, București, 1969
Cartojan, Nicolae - *Cărțile populare românești,* București, 1974
Cazan, I. C. - *Texte de folclor medical*, în Cercetări literare, vol. II, București, 1936
Chicet, Isidor - *Cele mai vechi descântece din Mehedinți (1850)*, în Răstimp, revistă de cultură și tradiție populară, anul III, nr.2 (12) / 2000
Chirea, F., Munteanu, C-tin - *Folclor literar teleormănean*, Alexandria, 1978

Ciaușanu, G. F. - *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și noi*, în "Din viața poporului român", vol. XXI, București, 1914

Cireș, Lucia, Berdan, Lucia - *Descântece din Moldova, texte inedite*, Caietele Arhivei de Folclor, Universitatea Alexandru Ioan Cuza, tom II, Iași, 1982

Coatu, Nicoleta - *Structuri magice tradiționale*, București, 1998

Codrescu, Constantin C. - *Manual de medicină populară. Carte didactică autorizată*, Bârlad, 1885

Codrescu, Th. - *Doctorul sătenilor, cuprinzând rețete de mai multe boale, culese din mai multe cărți, atât pentru oameni, cât și pentru animale, cu care se servesc sătenii*, Iași, 1874

Cojocaru, Nicolae - *Cântece, obiceiuri și tradiții populare românești*, București, 1984

Cosac - Brăila, P. - *Studii de etnografie medicală română. Descântece și leacuri băbești din România*, Craiova, 1935

Cosmulei, Dumitru - *Datini, credințe și superstiții aromânești*, București, 1909

Costin, Lucian - *Mărgăritarele Banatului (Mare colecție de folclor)*, Timișoara, 1925

Coșbuc, George - *Dintr-ale neamului nostru*, București, 1903

Coșbuc, George - *Superstițiunile păgubitoare ale neamului nostru*, București, 1902

Coșbuc, George - *Descântecul*, în Familia, XXXVII (1901), nr 25

Crețu, Vasile - *Ethosul folcloric - sistem deschis*, Timișoara, 1980

Cristescu - Golopenția, Ștefania - *Practica magică a descântatului de - "strâns" în satul Cornova*, în Arhiva pentru Știință și Reformă Socială, an X, nr 1 - 4, București, 1932

Cristescu - Golopenția, Ștefania - *Descântece din Cornova - Basarabia*, Providence, 1984

Dascălu Ișfănoni, Doina - *Problema recuzitei în practicile magice*, Revista de Etnografie și Folclor, nr.4/1993

Densusianu, Ovid - *Graiul din Țara Hațegului*, București, 1915

Densusianu, Ovid - *Limba descântecelor* în Opere, vol. I, București, 1968

Densusianu, Ovid - *Opere*, vol I, București, 1968,

xxx - *Descântece culese din gura babelor bătrâne de acum 1000 de ani*, București, 1911

xxx - *Descântece, vrăji și rugăciuni folosite de poporul nostru la boli și la alte necazuri*, Brașov, 1908

xxx - *Despre medicina populară românească*, București, 1970

Doniga, Vasile - *Folclor din Maramureș*, București, 1980

Eliade, Mircea - *Folclorul ca instrument de cunoaștere*, în Revista Fundațiilor Regale, IV, 1937, nr 4

Eliade, Mircea - *Aspecte ale mitului*, București, 1978

Eliade, Mircea - *De la Zalmoxis la Gengis Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, București, 1980

Evseev, Ivan - *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Timișoara, 1998

Francu, T., Candrea, G. - *Românii din Munții Apuseni (Moții)*, București, 1888

xxx - *Folclor din Oltenia și Muntenia*, vol III, București, 1968

xxx - *Folclor din Moldova - texte alese din colecții inedite*, București, 1969

xxx - *Folclor din Transilvania*, vol IV, București, 1969

Gaster, Mozes - *Literatura populară română*, București, 1883

Gădescu, P. A. - *Descântătorii, vracii sau vrăjitorii*, București, 1912

Georgescu - Tistu, N. - *Folclor din județul Buzău*, în "Din viața poporului român", București, 1928

Gheorghiu, C. D. - *Calendarul femeilor superstițioase. Credințe, obiceiuri și superstiții din țară*, Piatra Neamț, 1892

Gheorghiu, Constantin - *Calendarul femeilor superstițioase*, Piatra Neamț, 1907

Goia, Ioan Augustin - *Zona etnografică Meseș*, București, 1982

Gomoiu, V., Gomoiu, Viorica - *Medicina în poezia populară românească*, București, 1938

Graur, Ana - *Descântecul - străveche psihoterapie populară*, în Imagini și permanențe în etnologia românească, Chișinău, 1992

Grigoriu-Rigo, Grigore - *Medicina poporului*, vol I, II, București, 1907

Grivu, N. - *Superstiții și practici medicale la românii bănățeni din veacul al XVIII-lea*, Timișoara, 1938

Hasdeu, B. P. - *Cuvente den bătrâni*, București, 1879

Hetcou, P. - *Poezia poporală din Bihor*, Beiuș, 1912

Hodoș, E. - *Descântece*, Sibiu, 1912

Hodoș, E. - *Literatură poporală aleasă din diferite colecțiuni*, Caransebeș, 1901

Hodoș, E. - *Poezii poporale din Banat*, Sibiu, 1912

Holban, Maria - *Incantations*, București, 1937

Ioanescu - Buzău, D. - *Micul magazin de medicină populară*, București, 1892

Ionașcu, N., Mândreanu, M. - *Poezii populare și descântece*, Alexandria, 1897

Ionescu -Gion, I. G. - *Doftoricescul meşteşug în Ţările Române*, Bucureşti, 1892
Ionescu, D., Alexandru, D. - *Culegere de descântece din judeţul Romanaţi*, Bucureşti, 1907
Ionescu - Milcu, Ioana - *Etnoiatria. Consideraţii teoretice şi metodologice*, în Revista ·le Etnografie şi Folclor, nr 6 / 1973
Ioniţă, Maria - *Folclor din Apuseni. Folclor poetic*, Cluj Napoca, 1978
Jipescu, Gr. M. - *Opincaru. Cum este şi cum trebuie să hie săteanu*, Bucureşti, 1881
Kiss, Francisc - *Credinţe populare din judeţul Sălaj, culese de Joseph Kadar până în anul 1892*, în Acta Musei Porolisensis, Zalău, XIX, 1997
Laugier, Charles - *Contribuţiuni la etnografia medicală a Olteniei*, Craiova, 1925
Leon, N. - *Istoria naturală medicală a poporului român*, Bucureşti, 1902
Liuba, S., Iana, A. - *Medicina populară. Credinţe, datini, doftorii şi descântece poporane* în Familia, XXVII/1898
Lupaşcu, Dim. P. - *Medicina babelor, adunare de descântece, reţete de doftorii şi vrăjitorii băbeşti*, extras din Analele Academiei Române, seria II, tom XII, Memoriile Secţiunii literare, Bucureşti, 1890
Marian, Simion Florea - *Vrăji, farmece şi desfaceri adunate de S. Fl. Marian*, Bucureşti, Editura Coresi, 1996
Marian, Simion Florea - *Descântece poporane române. Vrăji, farmece şi desfaceri*, Bucureşti, 1998
Marienescu, A. - *Poezii populare din Transilvania*, Bucureşti, 1971
Michăilescu, A. E. - *Crâmpeie din viaţa ţăranului român*, Bucureşti, 1904
Mironeascu, N. Al. - *O descântătoare din Hangu (influenţe cărturăreşti în practica descântecelor)*, în Revista de Etnografie şi Folclor, III, nr 3 / 1958
Muşlea, Ion - *Cercetări folclorice în Ţara Oaşului*, în Anuarul Arhivei de Folclor, I, , Cluj, 1932
Muşlea, Ion - *Practici magice şi denumirile lor*, în Anuarul de Folclor, Cluj, tom VII / 1945
Muşlea, Ion, Bârlea, Ovidiu - *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Bucureşti, 1970
Nicoară E, Netea, V. - *Mureş, Mureş, apă lină... Literatură populară din regiunea Murăşului de Sus*, vol I, Reghin, 1936
Nicolaiasa, Mihai şi Ana - *Monografia satului Lămăseni*, jud. Baia, Folticeni, 1936
Niculiţă Voronca, Elena - *Datinile şi credinţele poporului român*, Iaşi, 1998

Nour, A. M. - *Descântece și vrăji din popor,* Turnu Măgurele, 1917
Novacovici, Emilian - *Colecțiune folcloristică română din Răcășlia și jur*, Oravița, 1902
Olteanu, Antoaneta - *Ipostaze ale maleficului în medicina magică,* București, 1998
Pamfile, Tudor - *Boli și leacuri la oameni, vite și păsări, după datinile și credințele poporului român, adunate din comuna Țepu (Tecuci)*, București, 1911
Papadima, Ovidiu - *Structura artistică a descântecului*, în Revista de istorie și teorie literară, 14, nr 2/1965
Papadima, Ovidiu - *Literatura populară română. Din istoria și poetica ei*, București, 1968
Paphagi, Tache - *Cercetări în Munții Apuseni*, București, 1925
Papahagi, Tache - *Graiul și folclorul Maramureșului,* în "Din viața poporului român", vol. XXXIII, București, 1925
Papahagi, Tache - *Din folclorul romanic și cel latin*, București, 1923
Pavelescu, Amalia - *Poezia magică din Mărginimea Sibiului*, în Studii și Comunicări de Etnologie, tom IX/1995
Pavelescu, Gheorghe- *Magia la români. Studii și cercetări despre magie, descântece și mană*, București, Minerva, 1998
Pavelescu, Gheorghe- *Cântec și descântec. Pagini literare*, Turda, 1941
Păcală, Victor - *Monografia comunei Rășinari*, Sibiu, 1945
Păsculescu, Nicolae - *Literatură populară românească,* în "Din viața poporului român", vol. V, București, 1910
Pătruț, I. - *Folclor de la românii din Sârbia,* în Anuarul Arhivei de Folclor, Cluj, VI, 1942
Pârvescu, Pompiliu - *Hora din Cartal*, în "Din viața poporului român", vol. I, București, 1908
Petrovici, Emil - *Folclor de la moții din Scărișoara,* în Anuarul Arhivei de Folclor, Cluj, V, 1939
Petrovici, Emil - *Folclor din Valea Almăjului*, în Anuarul Arhivei de Folclor, Cluj, III, 1935
Petrovici, Emil - *Note de folclor de la românii din Valea Mlavei (Serbia)*, în Anuarul Arhivei de Folclor, Cluj, VI, 1942
Pop, Mihai - *Obiceiuri tradiționale românești*, București, Minerva, 1976
Pop, Mihai, Ruxăndoiu, Pavel - *Folclor literar românesc*, București, 1978
Popa, I. I. - *Contribuții la studiul practicii magice în Banat*, în Folclor literar, Timișoara, 1967
Popa, Vasile - *Folclor din Țara de Sus*, București, 1983

Prexl, Robert - *Descântece din Ardeal* în Convorbiri literare, XXV, București, 1891 - 1892

Rădulescu - Codin, C., Mihalache, D. - *Sărbătorile poporului cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele.* Culegere din părțile Muscelului, în "Din viața poporului român", vol. VII, București, 1909

Răutu, Radu - *Tehnica analogiei în poezia de incantație*, în Revista de Etnografie și Folclor, nr 16 / 1971

Rosetti, Al. - *Limba descântecelor românești*, București, 1975

Rusu - Câmpeanu,S. - *Descântece, farmece și leacuri din popor pentru boale lumești și animale*, Gherla, 1927

Sala, V. - *Descântece*, București, 1940

Samarian, Pompei - *Medicina și farmacia în trecutul românesc (1382 - 1775)*, Călărași

Săulescu, G. - *Descântece*, în Analele Academiei Române, seria II, tom V, 1882 / 1883

Sârbu, Laura - *Descântece din Lăpuș*, în Studii și Comunicări de Etnografie, VII / 1993

Sefer, Mariana - *Descântecul, poezie populară medicală* (selecție din arhiva Grigore Crețu), București, 1999

Speranția, Th. - *Introducere în literatura populară română*, București, 1904

Stahl, H. H. - *Eseuri critice despre cultura populară românească*, București, 1968

Stanciu, Virgil - *Comparație între întrebuințarea populară și cea oficială a câtorva plante folosite în medicina populară românească*, Cluj, 1932

Șăineanu, Lazăr - *Ielele, dânsele, vântoasele, frumoasele, șoimanele, măiestrele, milostivele, zânele*, București, 1886

Șișești eanu, Gh, Șișeșteanu Solica - *Descântece din Sălaj*, în Acta Musei Porolissensis, X, 1986

Șoltescu, Ioan - *Carte de basme, descântece, ghicitori, colinde, maxime, proverbe și superstițiuni*, București, 1902

Ștefănucă, P. V. - *Floclor din județul Lăpușna*, în Anuarul Arhivei de Folclor, Cluj, IV, 1937

Teodorescu, G. Dem. - *Poezii populare române*, București, 1885

Tocilescu, Gr. G. - *Materialuri folcloristice*, București, 1900

Țiplea, Alexandru - *Poezii populare din Maramureș*, București, 1906

Vasiliu, Al. - *Descântece din Moldova*, în Grai și suflet, București, IV, 1934

Viciu, Ion - *Colinde din Ardeal*, București, 1915

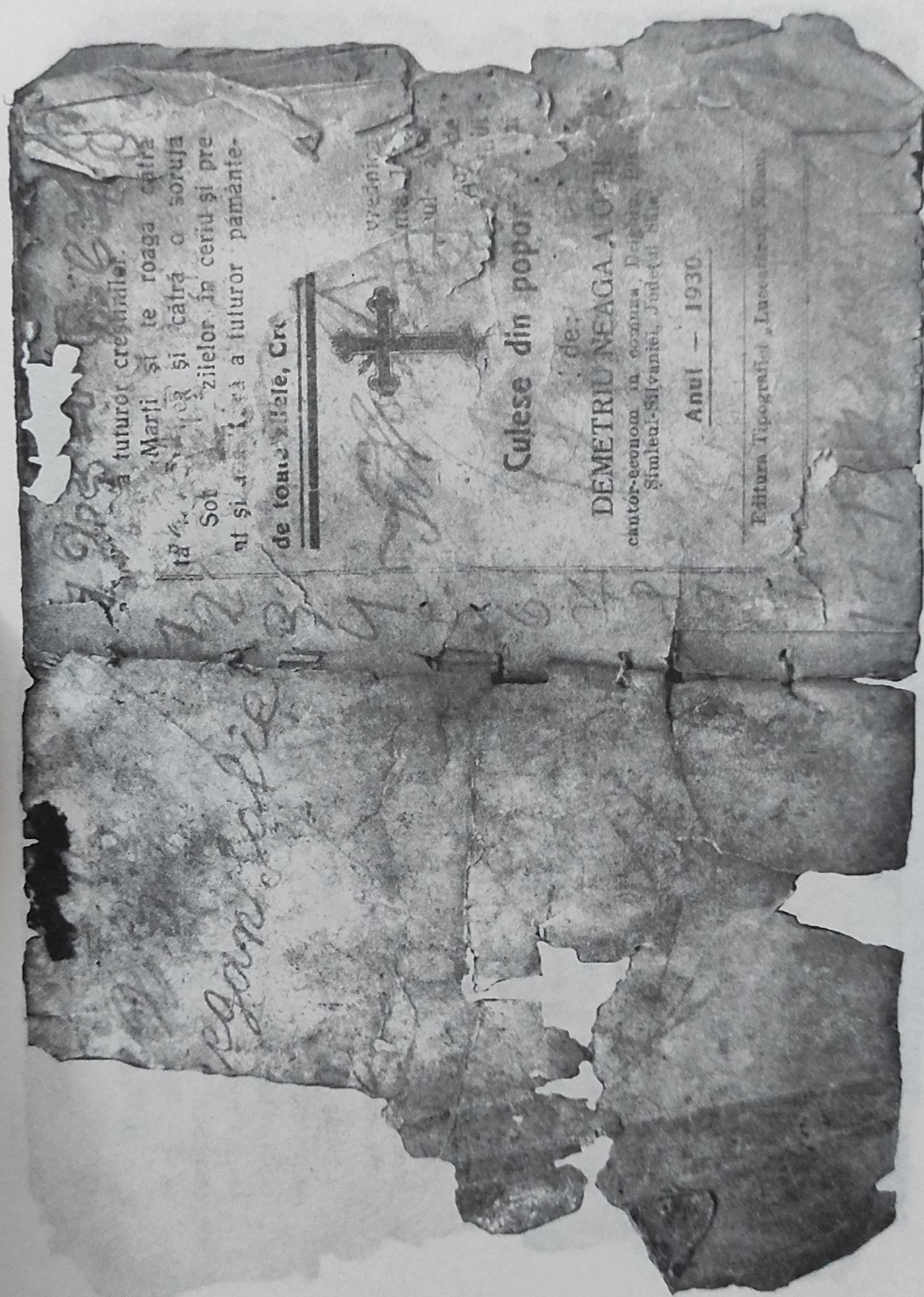
Voiculescu, Vasile - *Toate leacurile la îndemână*, București, 1945

Vrabie, Gh. - *Retorica folclorului*, București, 1978

Anexa II

Un miscelaneu sălăjean inedit: *Ruga zilelor*, tipărit în 1930, la Editura Tipografiei "Luceafărul", Zalău





a tuturor creştinilor.
Marţi şi te roagă către
şi către o soruţa
Soţ zilelor în ceriu şi pre
a tuturor pământe-
de toate zilele, Cre

Culese din popor
de:
DEMETRIU NEAGA
cantor-econom în comuna
Şimleul-Silvaniei, Judeţul
Anul — 1930
Editura Tipografiei „Lucea

Notă:
Culegerea face parte din colecţia Arhivelor Statului, filiala Sălaj.

— 18 —

ţilor, Vrednica puternică, mare milostérnică. Bună ieşti de toate, ca să-mi dai Doamne sânătate.

Mă rog cum so rugat, măicuţa precesta, la mormântul lui Cristos. Că Doamne năcăjită a fost D-ne anume pentru aceia mă rog. Ca ă-mi dai Doamne cem ceiu. Sănătate şi putere, noroc şi vedere.

VII.

Mă rog la sfânta Duminecă, ziua florilor, deschiderea carţilor. ascultarea popilor, slujba îngerilor. Bună ieşti de toate, ca să-mi dai Doamne sanătate.

Măg cum so rugat măicuţa precesta, la mormântul lui Cristos. Că Domne năcăjită o fost. Doamne anume pentru acela mă rog. Ca să-mi dai Doamne cem ceiu. Sănătate şi putere, Noroc şi vedere.

O rogu-mă Doamne! cu rugă

* * * * * * * * * * * * * * * *

Descântec de adus mana, sau laptele la vaci, capra şi la oi.

Doamne! mare Maica sfântă de fine :
Doamna lui N. N. Dimineaţa s'a sculat.
Pe obraz so spălat.
Lui Dumnezeu so rugat.
Şi-stariu în mână şi-o luat.
La N. N. do alergat.
Bine mulsuo,
Bine unsuo.
In ciurda satului ţipatua.
Şi în câmpul Ierusalimului aşezatu o.
La fântână cu smânţână.
La izvor, cu grestior.
La vale cu laptele.
Bine umplutua.
Bine hărănitua.

De hărană şi de mană.
De unt şi de groşitor.
Şi de lapte mulţişior.
N. N. făcu on ujeraşiu,
Cât on ciubăraşiu.
Ca neşte cofiţe
Făcu neşte ţâţute.
Când sosâră cole de cu seară,
N. N. napoi în sat înturnară.
Nainte io ieşi:
Strigoi şi Muroi,
Peste ia uitatusa,
Laptele luatuia,
Şi untul şi groştiorul.
Bună de nimică lăsatu-o.
N. N. prinsă a răji,
Prinsă a muji.
Nime în lume nu-o auzîră,
Nime în lume nu-o văzură.
Numai Maica Sfântă,
Din poarta ceriului,
Dea dreapta Tatălui,
Bine o auzîră,
Bine o văzură.

Cătră N. N. grăiră.
Ce răjeşti ce mujeşti
Cum noi răji.
Cum noi muji.
Că Doamna noastră :
Demineaţa"so sculat,
Şi pe obraz so spălat.
Lui Dumnezeu so rugat,
Şiusfariul în mână şio luat.
La mine o alergat :
Bine mulsu-mo.
Bine unsu-mo.
In ciurda satului ţipatu-mo.
In câmpul Ierusalimului aşezatu-mo.
La fântână, cu smântână,
La izvor, cu groştior.
La valea, cu lăptilea.
Bine hărănitu-mo
De hărană şi de mană.
De unt şi de groştior.
Şi de lapte mulţişor.
Eu făcuiu on ujerăşiu.
Cât un ciubăraşiu.
Făcui neşte ţâţuţe,

Ca neşte cofiţe.
Şi când fusără cole de cu sară.
N. N. napoi în sat am întunat.
Nainte mio ieşit,
Şi stigoi, şi muroi.
Peste mine uitatu-so,
Laptele luatumio.
Şi untu şi groştiorul.
Putere săcatumio,
Bună de nimică lăsatumo.
Maica sfântă i cuvântă.
Nu răji, Nu muji,
Că eu pe scară de ciară moi scoboră:
Mână în buzunariu oi băga,
Cuţite arămite oi să cot.
După cei Strigoi şi Moroi da neom.
În pădure ajunjeiom,
Şi pe pântece crepaiom.
Laptele tău şi untul tău.
Mana şi groştiorul tău.
De acolo afară lualom,
Ca raua şi ca vântul.
Pe sare şi pe tăriţe puneom.
Cine din aste a be, şi a mânca,

Sa umple de hărană, şi de mană.
De unt şi de groştio[illegible].
Şi de lapte multişor.
Cum să umplu ţărinele de bucate.
Şi râturile de flori,
Din paşti până în rusalie.
. . . .

Na N. N. na !!!
Eu nu strig numele tău,
Ci strig laptele tău-
Untul tău, şi groştiorul tău.
De a fi în sat,
Să vină pân gard.
De a fi în vecini,
Să vină pân spini.
De a fi a 1 casă
De a fi a 2 casă
De a fi a 3 casă
De a fi a 4 casă
De a fi a 5 casă
De a fi a 6 casă
De a fi a 7 casă
De a fi a 8 casă
De a fi a 9 casă

Și de a fi 1 hotar
De a fi 2 hotar
De a fi 3 hotar
De a fi 4 hotar
De a fi 5 hotar
De a fi 6 hotar
De a fi 7 hotar
De a fi 8 hotar
De a fi 9 hotar.
Bolnăvește Doamne ujerile,
Vacilor, a caprelor, și a oilor.
Și slobozește Doamne!
Laptele lui N. N., curat, luminat.
Cum Dumnezeu ce i-la dat.

De N. N. na!!!
In ... strig numele tău,
Și ... strig laptele tău,
Lap... și groștiorul tău.
Mar... fi dus la 99 de gule de marhă
De ... N. N. tăt să vie,
Ca ... și nu rămâie.
Pe ... fi dus la 99 turme de capre.
Cine N. N. tăt să vie,

A iei și nu rămâie.
De a fi dus la 99 de turme de oi.
A lui N. N. tăt și vie,
A iei și nu rămâie.
Pe sare și pe tărițe și să pună.
Cine din astea a bea, și a mânca.
Sa umplea de hărană, și mană
De unt și de groștior,
Și de lapte multișior.
Prin toate vânile,
Prin toate tâtele. Amin.

Auzit de la IOAN ARDELEAN din Chieș...

II.

Descântec de Diotet, ori de poică, la vaci, capre și la oi.

Doamne! mare Maică sfântă de ...
Să luară 99 de Muroi,
Cu 99 de Moraie.
Cu 99 de strigoi.

— 26 —

Cu 99 de strigoaie.
Cu 99 de pocituri
Cu 99 de pocitoare,
Cu 99 de diotitori,
Cu 99 de diotitoare.
Cu 99 de cuțite arămite.
Cu 99 de jurebii încâlcite.
Cu 99 de blide înfăcate.
Horind. Dănțuind, Zicând.
Voie mare făcând.
Nime în lume nu-i văzură,
Nime în lume nu-i auziră.
Numai Maica sfântă
Din poarta Cerului,
Dea dreapta tatălui.
Binei văzură,
Binei auziră,
Căru ei grăiră.
Unde mereți voi 99 de moroi,
Cu 99 de muroaie,
Cu 99 de strigoi,
Cu 99 de strigoaie,
Cu 99 de diotitori,
Cu 99 de diotitoare.

Marie

— 27 —

Cu 99 de cuțite arămite.
Cu 99 de jurebii încâlcite.
Cu 99 de blide înfăcate.
Horind, dănțuind, Zicând.
Voie mare făcându-vă ?
Noi merem la N. N.
Că am auzit căi mândră,
Grasă și frumoasă
Din poiată afară scoateom,
pe iarbă verde întindeom.
Cu jurebiile om înpedeca,
Cu cuțitele om săjeta.
Cu blidele sânjele beiom,
Carnea mâncaiom.
O viacul scurtaiom,
Zi de potcă puneiom,
Ciasul morții aduceiom,
Laptele luaiom.
Maica sfântă le cuvântă !
Eu vă opresc cu sorocul meu,
Și cu alui Dumnezeu,
Acolo nu vă duceți.
Ci mereți la Mărea mare,
Că am auzit că este un pește.

Mândru mare cu solzi de argint.
Din Mare afară scoateţil.
Pe iarbă verde întindeţil
Cu jurebiile îl înpedecaţi,
Cu cuţitele îl săjetaţi
Cu blidele sânjelei îi beaţi,
Carnea io mâncaţi,
Viacul îi scurtaţi
Zi de potca puneţăi,
Ciasul morţâ aduceţăi.
Iar pe N. N. o lasaţă;
Curată, Luminată.
Ca argintul strecurat,
Cum Dumnezeu nio dat. Amin.

Cuvânt de învăţătură.

Aceste două descântece, se descântă în apă de rouă, strânsă până ce nu răsare Soarele. Ori în apă culeasă din 7 izvoară.

La descântece se înpreună cu rugăciunî. Arzând o lumină de ciară, la Icoana Maicei sfinte, şia a Domnului Christos. Folosândusă şi o Cruciţă de aramă, ori de argint.

Şi apă sfinţită, învăluim. Cu care apoi se udă în crucişiu sare, ori tărâţele cari se dau cui sunt anumite, case mânânce din iele.

Se udă apoi şi pe acela animal cui s'o anumit, şi vasul din care se mulge în crucişiu.

Şi locuinţa animalului toată, afumându-o cu Diviţel.

Vers la inmormântări.

Tristăi moartea şi grozavă,
De băgăm bine de seamă.
Şi când stăm şi socotim,
Oh! Doamne puţin trăim.

II.

Vai cu multe ne luptăm,
Şi 'n urmă ce dobândim.
Trei scândurele de brad,
Şi crucea cea dela cap.

Anexa III

Descântece

Dăscântec dă ureche (D I)

Doamne Maică Sfântă ajută-mi.

Și iei on cățăl dă ai în mână și-l faci așe tă roată pă la ureche, înapoi pă la ureche și zâci:

Să luă Mărie
Dă la casa ei
Dă la masa ei,
Până la mnez dă cale.
Să tălni
Cu moroi,
Cu strâgoi,
Carne rea mânca-ț-oi,
Sânjele be-ță-l-oi,
Bubă rea țâpa-ț-oi.
D-acolo să tălni
Cu Maica Sfântă.
Maica Sfântă întrebă:
- Si unde—ai fost tu
Fată albă,
Fată neagră,
Fată galbănă,
Fată roșie,
Fată dă 99 dă feluri?
- O, bine făcuși,
C-am fost la Mărie,
C-am auzât că i s-o țâpat buba,
Buba pân sete,
Buba pân foame,
Buba pân osteneală,
Buba pân năcaz mare,
Buba dă 99 dă feluri.
- Bubă galbănă, pă galbănă
Nu te coace,
Nu te face,
Nu te sparje,
Nu te oțărî,
Nu te pojărî,
Ce-napoi te-ntoarce.
Că io bine ț-oi cănta,
Cu crucìță dă arjint,
Dân rădăcina măselelor
scoate-te-oi,
Dân melciu narelui,
Dân auzu urechilor,
Dân gârteanu grumazului,
Pă vârvu jejetului traje-te-oi,
Cu mătura mătura-te-oi,
Cu ștergaru șterje -te-oi,
Cu pana aduna-te-oi,

Cu cuțâtu tăia-te-oi,
În Marea Roșie țâpa-te-oi,
Acolo să piei,
Să răspiei,
Ca roua dă soare,
Și scopitu su picioare.

Și-ți trabă on ban d-arjnt și-l țâi în mână, ș-on cățăl dă ai și faci așe cum ț-am arătat la ureche. Și după ce gheți, iei aiu și-l baji su tăietoru cela dă lemne, să să taie rău și să nu-l găsească nime.

Marie Meseșan, 77 ani, Hida

Dă adus laptele la vaci (D II)

Doamne-ajută-mi Maică Sfântă,
Cu-ajutoru tău
Și-a lu Dumnezău,
Pă gându ce gândesc,
Pă proba ce probolesc.
Rogu-mă Doamne, mă rog,
Doamne cu dulce mă rog,
La Maica Sfânta Precista
Și la Dumnezău dân cer
Să-mi dai Doamne, ce io-mi cer.
Că io zâc cu inima curată,
Cătă Maica Preacurată.
Vacă ______,
Io nu kem numele tău,
Ce kem laptele tău
Și groștioru tău,
Și sănătatea ta,
Și puterea ta,
Vie-n câmp,
Pă su câmp.
Dă i-o rămas la adăpători,
Văi trecând,
Drumuri vinind,
Oamini trecând,
Tăt să vină-napoie,
Bun și mănos.
Pă gura ta și să baje,
În vinile tale și s-așeze,
În ujeru tău,
În țâțele tale,
La poiata ta,
La șuștaru tău,
La gazda tău,
Să te umpli dă mană,
Să te umpli dă hărană,
Și de unt
Și de groștior,
Și de lapte multișor.
Nici a altuie nu-mi trăbuie,
Nici a tău și nu rămâie.
Cât îi on fir dă mac
În 99 dăspicat,
Tăt și fie bun și curat,
Mândru și luminat,
În câmpia Ierusalimului,.
Pă apa Iordanului.

Și-apoi dai cu cuțâtu și zâci:

Cu cuțâtu tai,
Cu sula-mpung,
Cu pana adui,
Laptele tău să vie,
Dân câmp,
Dă su câmp,
Dă o rămas la adăpători,
Dă o rămas la apus dă soare,
Tăt să vie bun și mănos.
Așe să vie laptele

Cum vie văile,
 Așe să iasă groștioru,
Cum iese izvoru.
Și te umpli cu putere,
Cum s-o umplut ceru cu stele.
Și te umpli cu viiață,
Ca pământu cu verdeață.
Și te umpli dă sănătate,
Ca pământu dă bucate.
Laptle tău tăt să vie,
Nici on pic să nu rămâie.
Dă-i dus pân sat,
Să vie pân gard.
Dă-i dus în vecini,
Să vină pân spini.
Dă-i dus în al nouă-lea hotar,
Adă-l Doamne în iest ceas.
Dă-i dus în patru colțuri dă lume,
Păstă lume,.
Laptele tău să vie,
Nici on pic să nu rămâie.
Dă-i dus în țară,
Păstă sară,
Laptele tău să vină dă cu sară.
Pă vinele tale să vină,
În gura ta să se baje,
În vinele tale,
În ujeru tău,
În țâțele tale,
La vițălu tău,
La șuștaru tău,
La mulgătoare ta,
Să te umpli dă hărană
Și dă mană
Și dă unt
Și dă groștior,
Și dă lapte multișor.
Slobozește Doamne, laptele lui,
Să fie curat,
Luminat,
Cum Dumnezău i l-o dat.

Faci cruce păstă tărâțe și iarăși zâci așe:

Na, ―――――, na,
Că io nu strâg numele tău,
Ci strâg laptele tău,
Untu și groștioru tău,
Dă a fi dus la 99 dă ciurde de marhă,
A tău să fie,
Și-a lor să nu rămâie.
Dă a fi la 99 dă turme dă capre,
A tău să fie,
Și-a lor să nu rămâie.
Dă a fi dus la 99 dă turme dă oi,
A tău să fie
Și-a lor să nu rămâie.
Pă sare și pă tărâțe și să pună,
Că cine dân ele-a mânca,
S-a umple dă hărană
Și dă mană
Și dă unt
Și dă groștior
Și dă lapte multișor.

Tărâțele ale dăscântate le dai la vacă, da nu tăte odată, ce în tătă zî câte on pumn, în nouă zâle.

Floare Țurcaș, 86 de ani, Plesca

Anexa IV

Descântece terapeutice culese din Valea Lungă

(septembrie 2000)

Descântec dă diuăki

Potolim nouă cărbuni în apă și cu cuțâtu facem cruce păstă apă. Și apa să dă la uom să beie și îl udăm pă cap ori pă unde-l doare. Apa să ie dân fântnână, proaspătă.

Mereau nouă fete lăpădate,
Cu cozâle pă spate,
- Unde mereț voi
Nouă fete lăpădate,
Cu cozâle pă spate?
- Noi merjem la Maria,
Sânjele să i-l bem,
Carnea să i-o mâncăm,
Zî dă moarte să-i lăsăm.
Maica Sfântă le zâcea:
- Vă soroc,
Cu sorocu mneu
Și-a lu Dumnezău,
Mereț în Muntele vânăt,
C-acolo-i peștele vânăt,
Pă pământu cel vânăt,
Cu cuțâtu vânăt,
Și cu oala vânătă,
Și strânjeți tăți muroii,
Tăți strâgoii,
Tăte neamurile,
Și mâncați
Și vă uspătați
Și pă Maria o lăsați
Mândră și curată,
Ca arjintu strecurat,
Ca Maica Sfântă ce u-o dat.

Se zâce dă nouă uări și facem cruce pă când gătăm, tot dă nouă uări.

Dă spăriet la prunci

Ceri tămâie dă la popa ori dă la făt, și afumi pruncu și zâci așe:

Unu de spăriet,
Doi de spăriet,
Trii de spăriet,
Patru de spăriet,
Cinci de spăriet,
Șasă de spăriet,
Șepte de spăriet,
Opt de spăriet,
Nouă de spăriet,
De-i spăriet de mamă,
De-i spăriet dă tată,
De-i spăriet dă câne,
De-i spăriet dă mâță,
De-i spăriet dă om strein,
De-i spăriet dă moroi
De-i spăriet dă strâgoi,
De-i spăriet dă 99 dă feluri,
Cristea-l iubească,
Cristea-l mântuiască,
Cristea l-o milostivit,
Cristea l-o mântuit.

Sufli păstă iel și păstă perina lui și faci cruce pă deasupra.

De sclintit

- Treci Petre!
- Nu pot, Doamne!
- Că le-om traje tăte la loc
Ca untura-n porc!

De cotat laptele la vaci

Strâgoii duc laptele dă la vaci. Da io le cot pă spate, le ieu așe, dă la coarne până la coadă, în poiată, și zâc:

De l-o luat cu o mână,
Io-l ieu cu două,
De l-o luat cu două,
Io-l ieu cu trii,
De l-o luat cu trii,
Io-l ieu cu patru,
De l-o luat cu patru,
Io-l ieu cu cinci,
De l-o luat cu cinci,
Io-l ieu cu șasă,
De l-o luat cu șasă,
Io-l ieu cu șapte,
De l-o luat cu șapte,
Io-l ieu cu opt,
De l-o luat cu opt,
Io-l ieu cu nouă,

Îl ieu cu mânurile astea amândouă.
Doamne, Sfântă Marie,
Maică Sfântă,
Unde-i laptele dă la vaca asta?
Să să împuţâneze laptele cui l-o luat,
Să i să împuţască mâinile
cu care l-o dus,
De-i în vecini,
Să vină pân spini,
De-i în sat,
Să vină pân gard,
Să vină curat, luminat,
Ca arjintu strecurat,
Ca Maica Sfântă ce l-o dat!

Zâci dă nouă uări. Da dacă-s strâcate vacile dă străgoi, nu reuşeşti întâtduna. Da dacă-s strâcate dă muieri care lucră cu dracu, atunci trăbă să zâci dă nouă uări dăscântecu aiesta şi le vine laptele.

Rozalie Mihăilă, 83 ani, Valea Lungă

Descântec de bubă

Bubă hăibată,
Bubă spurcată,
Nu te lunji ca drumu,
Nu te lăţi ca tău,
De te-ai pus pân potcă,
De te-ai pus pân didiuăki,
De te-ai pus pân râs,
De te-ai pus pân plâns,
Nu te face,
Nu te coace,
Ce-napoi te-ntoarce.

Şi faci cruce pă bubă. Da dăscânţi noaptea, la lună, şi-l dăzbreci pă uom şi tăt sufli pă unde-i plin dă bube şi faci cruce şi zâci.

De spăriet

Fuji spăriete,
Că te-ajunje abur fierbinte,
Şi gură dă părinte.

Sufli păstă prunc si zâci dă nouă uări

De sclintit

Să luă .... pă cale
Pă cărare,
Când o fost la mnez dă cale
Podeaua s-o clintit,
Picioru s-o sclintit.
- Treci Petre!
- Nu pot, Doamne,
Că podeaua s-o clintit,

Picioru s-o murculit.
- Noi le-m pune iară
Să să tomnească toate la loc,
Ca untura-n porc.
Iară...... să rămâie curat,
Luminat,
Ca Dumnezău ce l-o dat.

De faptu cel rău

Să luără nouă albinuțe
Gălbănuțe,
Pân codru cu frunza,
Pân câmpu cu iarba,
La ...... noi ne ducem,
Acolo să prânzâm,
Acolo să iernăm.
- Voi acolo nu vă duceți,
Voi acolo nu mnezăzați,
Voi acolo nu iernați,
Ce mereți la ....
Că i s-o țâpat buba la măsele
(ori la obraz)
Bine sămănați,
Bine culegeți,
Dân creierii capului,
Dân melciu narelui,
Dân fața obrazului
Dân cucurbăta uăkiului,
Și o luați pă ban de-arjint,
Și o duceți în Muntele vânăt,
Acolo să ptieie,
Acolo să răsptieie,
Ca roua dă soare,
Ca scopitu su picioare.

De diuăki

Să luară nouă fete lăpădate
Cu cozâle pă spate,
- Unde mereț voi
Nouă fete lăpădate,
Cu cozâle pă spate?
- Noi merjem la ....
Sânjele să i-l bem,
Carnea să i-o mâncăm,
Tătă să o strâcăm,
Zî dă moarte să-i lăsăm.
Maica Sfântă le zâcea
Maica Sfântă le sorocea:
- Vă soroc,
Cu sorocu mneu
Și-a lu Dumnezău,
Mereț în Muntele vânăt,
C-acolo-i peștele vânăt,
Cu cuțâtu vânăt,
Și cu oala vânătă,
Și strânjeți tăți muroii,
Tăți strâgoii,
Și mâncați
Și vă uspătați
Și pă ..... o lăsați
Ca arjintu strecurat,
Ca Maica Sfântă ce u-o dat.

Se zâce dă nouă uări și să zâce o răgăciune înainte.

Ludovica Coman, 86 de ani, Valea Lungă

Descântec de diuăki

Îți faci cruce și zâci Tatu nost înainte și dup-aceie zâci așe:

De- i diuăket Iuănuț,
De bărbat curat,
Necurat,
Crepe-i coapsele,
Crepe-i uăkii,
De-i diuăket
De femeie curată,
Năcurată,
Crepe-i coapsele,
Crepe-i uăkii,
De astăzi înainte
Să nu-i hie mnică,
Să rămâie curat,
Luminat,
Ca arjintu strecurat.

Și stânji cărbuni.Iei nouă cărbuni dân vatră, da dacă nu-i foc și nu-i nimică, atunci iei cribite, da cribite pui numa trii. Și le aprinzi, da la cribite aprinzi numa căpucu ala, și le dai drumu în apă. Și dacă-i diuăket, imediat să duc la fund. Da dacă nu-i diuăket, stau deasupra. Apa o luăm dân fântână, da atâta luăm, numa on pic, că să nu fie nici băut dân ie, nici umblat, nici nimic. Apă curată, și o pui în finjie. Și o dăscânți și pui în ie cărbunii, și dup-ace îl unji pă om la cap, la piept, pă unde-l doare și ce rămâne arunci la țâțâna ușii.

Descântec dă spăriet

De-i spăriet dă cocoș c-o cântat,
De-i spăriet dă găină c-o cotcorozât,
De mâță c-o mneunat,
De vacă c-o mujit,
De oaie c-o behăit,
De-i spăriet de câne c-o bătut,
De-i spăriet dă unu,
De-i spăriet dă doi,
De-i spăriet dă trii,
De-i spăriet dă patru,
De-i spăriet dă cinci,
De-i spăriet dă șase,
De-i spăriet dă șapte,
De-i spăriet dă opt,
De-i spăriet dă nouă,
Pruncu să rămână curat,
Luminat,
Ca arjintu strecurat,
Ca Maica Sfântă și Dumnezău
Ce l-o dat.

Și iei o pană dă găină. Și pui pana aia cătă cuțât și cu iele dăscânți la spăticu copilului. Și zâci până la nouă, și dup-aia pui pana și cuțâtu la capu copilașului, până mâni, o alaltămâni, să-i fie dă leac. Și faci cruce păstă copil și sufli dă trii uări.

Dă mnijitură la vacă

Zâci num-atâta:
Fuji mnigitură,
Fuji mnigitură,
Că te-ajunje șurț dă babă sură

Și cu șurțu, așe d-aiesta cum am ieu, o freci așe, pă țâță și zăci dă nouă uări și-i trece. Io așe i-am cotat la vaca noastră, că nu știți cum i-o fost ujeru, ca bolovanu, da i-am zâs așe dă nouă uări și u-am frecat și i-o trecut.

Maria Pintea, 56 de ani, Valea Lungă

Descântec dă spăriet

Pă tine, copile,
Cristos te-o dat,
Cristos te-o lăsat,
Cristos te-o botezat
În mâna dreaptă fir roșu ț-o dat,
În mâna stângă carte sfântă ț-o dat
Să te ferească
Unu de spăriet,
Doi de spăriet,
Trii de spăriet,
Patru de spăriet,
Cinci de spăriet,
Șasă de spăriet,
Șepte de spăriet,
Opt de spăriet,
Nouă de spăriet,
Spăriet d-afară,
Spăriet dân casă,
Spăriet dă mamă,
Spăriet dă tată,
Spăriet d-o auzât
Vacă neagră mujind,
Cocoș verde cotcodăcind,
Câne bătând,
Mâță mneunând,
Scroafă gorgoroșind.
Tu nu te spărie,
Că io dă la tine l-oi lua,
În Marea Roșie l-oi arunca,
Și-i rămâne curat,
Luminat,
Ca Maica Sfântă ce te-o lăsat.

Sufli păstă prunc și faci cruce pă spatele pruncuțului.

Dă diuăki

De-i diuăket dă bărbat curat,
Năcurat,
De-i diuăket dă femeie curată,
Năcurată,
Margă-i sânjele,
Ptieie-i puterile,
Crepe-i țâțele,
Margă-i laptele,
Maria să rămâie curată
Luminată,
Ca Maica Sfântă ce u-o lăsat,
Ca Dumnezău ce u-o dat.

De sclintit

Dimineață Iuan s-o sculat,
Să luă
Pă cale,
Pă cărare,
Până la podu d-aramă.
Când o ajuns acolo,
Podu s-o clintit,
Podeaua s-o smintit,
Picioru s-o sclintit.
- Lipește-le Petre!
- Nu pot, Doamne!
- Pune la loc os cu os,
Cum o fost,
Ciont cu ciont,
Vână cu vână,
Iuăn să rămână
Sănătos cum o fost.

Și să unje cu sclănină și cu jumară și să unje pă unde-i sclintit.

Dă bube

Să luără nouă albinuțe
Gălbănuțe,
Pân codru cu frunza,
Pân câmpu cu iarba,
La ...... noi ne ducem,
Acolo să prânzâm,
Acolo să iernăm.
- Voi acolo nu vă duceți,
Ce mereți la ....
Că i s-o țâpat buba.
Bine sămănați,
Bine culegeți,
Dân creierii capului,
Dân melciu narelui,
Dân fața obrazului
Dân cucurbăta uăkiului,
Și o luați pă ban de-arjint,
Și o duceți în Marea Roșie,
Acolo să ptieie,
Acolo să răsptieie,
Ca roua dă soare,
Ca scopitu su picioare.
Că io tai că săcurea
Și o ung cu sclănina,
Nu ieu buba,
Ce ieu sclănina.
Nu ieu buba,
Ce ieu sclănina.
Nu ieu buba,
Ce ieu sclănina.

Să dăscântă cu sclănină și după ce gheți, arunci sclănina ori jumara în foc. Prima dată freci cu sclănină pă bubâ și dup-aceie o țâpi în foc, că ptere buba cum ptere și sclănina în foc. Și zâci:

Doamne, Maică Sfântă,
Io nu ieu buba,
Ce ieu sclănina.
Așa să ptiară și buba,
Ca roua dă soare
Și scopitu su picioare,
Și....... să rămâie curat,
Luminat,
Ca arjintu strecurat,
Ca Maica Sfântă ce l-o dat.

De potcă la vaci

Să luă .... pă cale
Pă cărare,
Când o fost la mnez dă cale,
Să tălniră cu 99 dă luători,
99 dă diuăkitori.
Cum u-o-ntâlnit,
Cum u-o trântit,
Laptele tăt i l-o luat,
Fără putere u-o lăsat,
În ceasu cel dă moarte u-o lăsat.
Da ie s-o sculat
Tăt rânjind
Și tăt mujind,
Nime-n lume nu o auzât,
Nime-n lume nu o văzut,
Numa Maica Sfântă
Dân podu cerului:
- Nu răji,
Nu muji,
Că laptele înapoi ți l-o aduce,
Să să umple ujeru tău dă lapte
Ca râturile de flori
Dân Paști până-n Rusalii,
Dân fântână,
Ieu smântână,
Dân izvor,
Ieu groștior,
Și aduc laptele - napoi,
De-i în țară,
Să vină dă cu sară,
Dă-i în sat,
Să vie pân gard,
Dă-i pă uliță,
Să vină pân hudiță.
Și nu rămâie nici cât on fir dă mac,
În 99 dăspicat,

Și zâci așe dă nouă uări, și-i vine laptele, după ce zâci d-o două-trii uări:

Să rămâie vaca curată,
Luminată,
Ca Dumnezău ce u-o dat,
Ca Maica Sfântă ce u-o lăsat.

Coți pă tărâțe și faci cruce păstă iele. Aduc femeile tărâțe, că zâc că dacă bani nu ieu, să îmi aducă tărâțe. Io dăscânt păstă iele, fac cruce și pui trii stropi dă sare și le dau o mână la vaca ce cu potcă, și celelalte le dau la vacile mele. Da nu-i bine să pui nimic dă la tine, nici tărâțe, nici sare, nici nimica. Mai îmi dă câte una și bani, care cât să-ndură.

Dă durere dă uăki

Să luă o pasere dă hier,
Cu clonțu dă hier,
Cu aripi dă hier,
Cu picioru dă hier,
În muntele dă hier,
În pădurea dă hier.
I s-o pus soarele în cap,
Soarele pân supărare,
Soarele pân foame,
Soarele pân sete,
Soarele pân vorbe,
Soarele pân fapte,
Soarele pân răceală,
Soarele pân hierbințeală,

Soarele pân 99 de feluri.
Du-te dân cucurbăta capului,
Dân melciu urekilor,
Dân creierii capului,
Dân borta narelui,
Și te du unde cocoșu nu cântă,
Unde Pintea nu umblă.

O zâci dă 9 uări, să nu fie cu soțâie și potolești 9 cărbuni.

Dă mnijei (dă joludă)

Lună nouă,
Lună nouă,
Taie pita-n două
Și ne dă și nouă
Doamne, uăkii tăi
Să sugă mnijeii mnei.

Dă soare

Să luără nouă albinuțe,
Pân codru cu frunza,
Pân câmpu cu iarba,
Zâzâind,
Bâzâind,
Acolo să ierneze,
Acolo să văreze,
Pă drum să-ntâlniră cu Maica Sfântă:
- Unde mereț voi nouă albinuțe,
Zâzâind,
Bâzâind,
- O, Maică Sfântă,
Bine făcuși că ne-ntrebai.
Merem în codru cu frunza,
În câmpu cu iarba,
Acolo să iernăm,
Acolo să vărăm.
- Ba voi acolo nu vă duceți,
Și vă duceți la Mărie
Că i s-o țâpat durerea pân ustăneală
Pân hierbințeală,
Pân foame,
Pân sete,
Pân râs,
Pân plâns,
Baiu dă 99 de feluri.
Bine i u-o alejeți,
Bine i u-o culegeți,
Dân creieru capului,
Dân melciu narelor,
Dân auzul urekilor,
Pă ban d-arjint luați-o
Și-n Marea cea Roșie țâpați-o
Acolo să să topească,
Acolo să putrezească,
Ca roua dă soare,
Ca scopitu su picioare,
Ca spuma dă mare,
Iar Măria să rămâie curată
Luminată,
Ca Dumnezău ce u-o dat,
Ca Maica Sfântă ce u-o lăsat.

Maria Țâplea, 80 de ani, Zalha

De celtin

Am învățat dă la o femeie care căuta dă celtin, lelea Vârvoară, că am fost o dată la ea și mi-o căutat dă celtin și imediat m-o îngăduit. O luat o

săcure și niște câlți și o făcut dân câlți nouă colăcei și m-o pus pă o perină și mi-o pus un suman pâstă mine și l-o udat on pic și o aprins câlții și i-o pus pă suman și mi-o dăscântat așe:

Să luară nouă fătuțe
Cu nouă săceruțe.
Și s-o dus la holda Sfintei Mării.
- Voi acolo nu vă duceți, ce vă-ntoarceți
Și luați celtinu dân obrazu omului aiestuie.

Descântec de fapt

Doamne Sfântă Marie,
Maică Sfântă,
Nu-ntorc urma,
Ce-ntorc faptu.
Să margă pă cine l-o țâpat
Mai bobițat ca bobu,
Mai înfocat ca focu,
Mai usturoiet ca usturoiu,
Mai mânânțăl ca păsatu,
Mai lat ca sămânța dă bostan.
Să margă pă cine l-o țâpat,
Iar ...... să rămână
Curat,
Luminat,
Ca Dumnezău ce l-o dat
Și l-o lăsat.
Dăscântecu dă la mine,
Leacu dă la Dumnezău să fie,
Cu aiesta cotat,
Să rămână curat.

Pui picioru pă pământ și duci jar pă care ai pus piper, ai, fărină, bobi, mazăre, păsat, sămânță dă cânepă și dă bostan. Și iei on cuțât și iei urma piciorului și o-ntorci și baji su glie jaru cu sămânțurile.

Dă bubă

Să luără nouă albinuțe,
Pân codru cu frunza,
Pân câmpu cu iarba,
Zâzâind,
Bâzâind,
Acolo să ierneze,
Acolo să văreze,
Să-ntâlniră cu Maica Sfântă:
- Unde mereț voi nouă albinuțe,
Zâzâind,
Bâzâind,
- O, Maică Sfântă,
Bine făcuși că ne-ntrebai.
Merem în codru cu frunza,
În câmpu cu iarba,
Acolo să iernăm,
Acolo să vărăm.
- Ba voi acolo nu vă duceți,
Și vă duceți la ....
Că i s-o țâpat buba pân ustăneală
Pân hierbințeală,
Pân foame,
Pân sete,
Pân râs,
Pân plâns,
Buba dă 99 de feluri.

Bine i u-o alejeți,
Bine i u-o culegeți,
Dân creieru capului,
Dân curcubătul uăkilor,
Dân auzul urekilor,
Pă ban d-arjint luați-o
Și-n Marea Roșie țâpați-o
Acolo să ptiei,
Să răsptei,
Ca roua dă soare,
Ca scopitu su picioare,
Ca spuma dă mare,
Iar ..... să rămâie curat
Luminat,
Ca Dumnezău ce l-o dat

Și zâci dă 9 uări.

De sclintit

Descânți cu unsoare dă porc și cu oloi și freci pă unde îl doare:

S-o luat Dumnezău
Cu Petru, Sâmpetru,
Până la podu de-aramă.
Dumnezău trecu,
Petru nu putu.
- Treci, Petre!
- Nu pot, Doamne,
Podeaua s-o clintit,
Picioru s-o muruclit.
Tomnește, Doamne, la loc,
Os cu os,
Ca untura-n porc,
Iuăn să rămâie curat, luminat,
Ca Dumnezău ce l-o dat.

Dă soare

Să luă paserea dă hier,
Dă la casa ei,
Dă la masa ei,
Să dusă în pădurea dă hier,
Făcu ouă dă hier,
Într-un cuib dă hier,
Ieșiră pui dă hier.
N-avu cu ce-i hărăni,
N-avu cu ce-i zburătăci.
Să-ntâlni cu Maica Sfântă:
- Unde meri, pasere dă hier?
- O, Maică Sfântă,
bine făcuși că mă-ntrebai.
- Mă duc în pădurea dă hier,
La cuibu dă hier,
Să scot puii dă hier.
N-am cu ce-i hărăni,
N-am cu ce-i zburătăci.
- Du-te la ....
Că i s-o țâpat durerea dă soare,
Bine o alejeți,
Bine o culejeți,
Dân fața obrazului,
Dân melciu narelui,
Dân auzul urekilor,
Dân creierii capului,
Dân toată fața și capu lui,
Și cu acela-i hărăni,
Și cu acela-i zburătăci.
Leacu dă la Dumnezău,
Dăscântecu dă la mine,
Aiesta-i cotatu,
Aiesta-i fie leacu.

Să dă cu săcurea dă hier în apă și să spală cu apa aceie pă uomu beteag pă cap.

Victor Ciurean, 80 de ani, Ceaca

Bibliografie

André, Jacques - *Psihanaliza și sexualitatea feminină*, București, 1997

Aries, Philippe, Duby, George - *Istoria vieții private. De la Imperiul Roman la o mie*, București, 1994

Augé, Marc - *La guerre des rêves. Exercises d'ethno-fiction*, Editions du Seuil, Paris, 1997

Augé, Marc - *Religie și antropologie*, Editura Jurnalul literar, București, 1995

Avram, Vasile - *Constelația magicului. O viziune românească asupra misterului existențial*, editată prin Universitatea Creștină Năsăud, 1994

Avram, Vasile - *Creștinismul cosmic, o paradigmă pierdută? - mit și ortodoxie în tradiția românească* - Sibiu, 1999

Bartoș, Petru - *Criza terapeutică în satele românești*, în Sociologie Românească, an III, nr 7, p.

Bălteanu, Valeriu - *Terminologia magică populară românească*, Paideea, București, 2000

Bârlea, Ovidiu - *Folclorul românesc*, Ed. Cartea Românească, București, 1975,

Bârlea, Ovidiu - *Istoria folcloristicii românești*, Editura enciclopedică română, București, 1974

Bârlea, Ovidiu - *Poetică folclorică*, București, 1979

Bernea, Ernest - *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, București, Humanitas, 1997

Bianu, Vasile, Glăvan, Ioan - *Doctorul de casă sau dicționarul sănătății*, ed.II, Cluj, 1929

Blaga, Lucian - *Artă și valoare*, București, Humanitas, 1996

Blaga, Lucian - *Gândire magică și religie, Trilogia valorilor II*, București, Humanitas, 1996

Bocșe, Maria - *Cercetări de etnoiatrie în Munții Apuseni*, în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, Cluj Napoca, nr VIII / 1976

Boia, Lucian - *Istorie și mit în conștiința românească*, Humanitas, București, 1997

Boia, Lucian - *Pentru o istorie a imaginarului,* traducere din franceză de Tatiana Mochi, București, 2000

Blaga, Lucian - *Geneza metaforei și sensul culturii, Triligia culturii III*, Humanitas, 1994

Bogrea, Vasile - *O străveche formulă de exorcism*, în Dacoromania, IV, 1926

Bogrea, Vasile - *Sfinții - medici în graiul și folclorul românesc*, în Daco-romania, IV, 1924 - 1926, republicat în Pagini istorico - filologice, Cluj, 1971

Bologa, Valeriu - *Despre vrăji, doftoroaie și leacuri băbești*, București, 1953

Bologa, Vasile - *Vrăji, babe și moașe, azi și odinioară*, Cluj, 1921

Bonte, Pierre, Michael Izard - *Dicționar de etnologie și antropologie*, Polirom, Iași, 1999

Brătescu, Gheorghe V. - *Apărarea sănătății ieri și azi*, București, 1984

Brătescu, Gheorghe V. - *Aspecte istorice ale medicinei în mediul rural, studii și note* Editura Medicală, București, 1973

Brătescu, Gheorghe V. - *Vrăjitoria de-a lungul timpului,* București, Editura politică, 1985

Bujoreanu, George - *Boli, leacuri și plante de leac*, Sibiu, 1938

Burgos, Jean - *Pentru o poetică a imaginarului*. Traducere de Gabriela Duda și Micaela Gulea. Prefață de Gabriela Duda, București, 1988

Butură, Valer - *Cultura spirituală românească*. Ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu, București, Minerva, 1992

Butură, Valer - *Enciclopedie de etnobotanică românească*, Editura științifică și Enciclopedică, București, 1979

Butură, Valer - *Cultul mătrăgunei în Munții Apuseni*, în Grădina mea, Cluj, 1936

Candrea, I.-Aurel - *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*. Studiu introductiv de Lucia Berdan, Iași, Polirom, 1999

Candrea, I. -Aurel - *Iarba fiarelor. Studii de folclor*, București, 1928

Canianu, Mihai - *Din psicologia poporană*, în Revista pentru istorie, arheologie și filologie, VII, București, 1894

Canianu, Mihai - *Studii și culegeri de folclor românesc*, București, 1999

Caracostea, Dumitru, Bârlea, Ovidiu - *Problemele tipologiei folclorice*, București, 1871

Caraman, Petru - *Magia populară ca sursă de inspirație pentru poezia cultă,* în Elogiu folclorului românesc, Editura pentru literatură, București, 1969

Cartojan, Nicolae - *Cărțile populare românești,* București, 1974

Cazan, I. C. - *Texte de folclor medical* în Cercetări literare, II, București, 1936

Chelcea, I. - *Îndepărtarea magică a ciumei din satele ardelene,* în Natura, București, 1937

Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain - *Dicționar de simboluri*, Editura Artemis, București, 1995

Dr.Chirilă, Pavel, Pr. Valica, Mihai - *Meditații la medicina biblică,* Asociația filantropică medicală creștină Cristiana, București, 1992

Chițimia, I. C. - *Folcloriști și folcloristica românească,* Editura Academiei RSR, București, 1968

Christian, Paul - *Magia egipteană. Puterea de a schimba Destinul.* Traducere: Victoria Boroș, Oradea, Antet, 1995

Ciaușanu, Gh. V. - *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă,* București, 1914

Cireș, Lucia, Berdan, Lucia - *Descântece din Moldova*, Caietele Arhivei de Folclor, Universitatea Alexandru Ioan Cuza, Iași, 1982

Coatu, Nicoleta - *Structuri magice tradiționale*, București, Editura Bic All, 1998

Cocagnac, Maurice - *Simbolurile biblice. Lexic teologic*, Humanitas, București, 1997

Coman, Mihai - *Mitologie populară românească,* vol I, II, București, Minerva, 1986

Comarnici, Germina - *Codul simbolic - element de marcă culturală,* Anuarul Institutului de Etngrafie și Folclor, tom VI, 1995

Comarnici, Germina - *Sincretismul limbajelor în modelul de rol al obiceiurilor populare*, în Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor, București, tom III, 1992

Copans, Jean - *Introducere în etnologie și antropologie*, Polirom, Iași, 1999

Cosmulei, Dumitru - *Datini, credințe și superstiții aromânești,* București, 1909

Coșbuc, George - *Dintr-ale neamului nostru*, București, 1903

Coșbuc, George - *Superstițiunile păgubitoare ale neamului nostru,* București, 1902

Crainici, Nineta - *Bioenergo-terapia în tradiția milenară a poporului român,* Editura Miracol, București, 1997

Crețu, Vasile - *Ethosul folcloric - sistem deschis*, Timișoara, Editura Facla, 1980

Cristescu - Golopenția, Ștefania - *Descântece din Cornova* - Basarabia, Editura Hiatus, Providences, 1984

Cristescu - Golopenția, Ștefania - *Gospodăria în credințele și riturile magice* ale *femeilor din Drăguș (Făgăraș)*, București, 1940

Cuceu, I., Cuceu, M. - *Vechi obiceiuri agrare românești*, Minerva, București, 1988

Culianu, Ioan Petru - *Eros și magie în Renaștere. 1848.* Traducere de Dan Petrescu. Prefață de Mircea Eliade. București, Nemira, 1994

Datcu, Iordan - *Dicționarul etnologilor români*, Editura Saeculum, București, 1998

Dâncu, Vasile Sebastian - *Țara telespectatorilor fericiți. Contraideologii.* Dacia, Cluj Napoca, 2000

Delumeau, Jean - *Frica în Occident (sec. XIV - XVIII). O cetate asediată*, Editura Meridiane, București, 1986

Densusianu, Ovid - *Graiul din Țara Hațegului*, București, 1915

Densusianu, Ovid - *Limba descântecelor* în Opere, vol. I, București, 1968

Densusianu, Ovid - *Opere*, vol I, București, 1968

Despre medicina populară românească, București, 1970

xxx - *Din istoria medicinei rurale, București, 1974*

Dierkens, J. - *Regard nouveau sur la magie ou parapsychologie et magie*, în Magie, sorcellerie, parapsychologie, Bruxelles, 1984

Drogeanu, Paul - *Practica fericirii*, București, 1985

Duby, Georges - *Anul 1000*, Polirom, Iași, 1995

Durand, Gilbert - *Structurile antropologice ale imaginarului*, Univers enciclopedic, București, 1997

Durkheim, Emile - *Formele elementare ale vieții religioase*, Iași, 1995

Eliade, Mircea - *Istoria creințelor și ideilor religioase*, Editura Științifică, București, 1991

Eliade, Mircea - *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale. Eseuri de religie comparată.* Traducere din engleză de Elena Bortă, București, Humanitas, 1997

Eliade, Mircea - *Sacrul și profanul*, București, Humanitas, 1992

Eliade, Mircea - *Imagini și simboluri. Eseu despre simbo-lismul magico-religios*, București, 1994

Evseev, Ivan - *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Timișoara, 1998

Favret - Saada, Jeanne - *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Editions du Seuil, Paris, 1977

Favret - Saada, Jeanne, Contreras, José - *Corps pour corps. Enquête sut la sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard, Paris, 1981

Fochi, Adrian - *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului XIX*, București, 1976

Frazer, James George - *Creanga de aur*. Traducere, prefață și tabel cronologic de Octavian Nistor. Note de Gabriele Duda, București, Minerva, 1980

Fundo, C. A. - *Magia modernă*, București, 1930

Gaster, Mozes - *Literatura populară română*, București, 1883

Gavriluță, Nicu - *Mentalități și ritualuri magic-religioase. Studii și eseuri de sociologie a sacrului*, Polirom, Iași, 1998

Gădescu, P. A. - *Descântătorii, vracii sau vrăjitorii*, București, 1912

Gennep, Arnold van - *Formarea legendelor*, Polirom, Iași, 1997

Gheorghiu, C. D. - *Calendarul femeilor superstițioase. Credințe, obiceiuri și superstiții din țară*, Piatra Neamț, 1892

Gheorghiu, Constantin - *Calendarul femeilor superstițioase*, Piatra Neamț, 1907

Ghinoiu, Ion - *Lumea de aici, lumea de dincolo. Ipostaze românești ale nemuririi*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1999

Ginzburg, Carlo - *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*, Iași, 1996

Goia, Ioan Augustin - *Zona etnografică Meseș*, București, Editura Sport - Turism, 1982

Golopenția Eretescu, Sanda - *Probleme semiotice în cercetarea folclorului*, în Revista de Etnografie și Folclor, București, XVI, nr.2/1971

Gomoiu, Victor - *Din istoria medicinei și a învățământului medical în România (înainte de 1870)*, București, 1923

Gomoiu, Victor, Plătăreanu, V. - *Le croix dans le folklore medicale roumain*, Brăila, 1938

Gomoiu, V., Gomoiu, Viorica - *Medicina în poezia populară românească*, București, 1938

Gorovei, Artur - *Credinți și superstiții ale poporului român*, Editura Grai și suflet - Cultura națională, București, 1995

Gorovei, Artur - *Literatura populară*, Minerva, București, 1985

Graur, Ana - *Descântecul - străveche psihoterapie populară*, în Imagini și permanențe în etnologia românească, Chișinău, 1992

Gregor, Paul - *Sex și magie. O introducere în psihosinteza sexului*. Traducerea Michaela Iacob, Iași, 1997

Grigoriu-Rigo, Grigore - *Medicina poporului*, vol I, II, București, 1907

Guenon, Rene - *Domnia cantității și semnele vremurilor*, Humanitas, București, 1995

Hasdeu, B. P. - *Cuvente den bătrâni*, București, 1879

Hasquin, Hervé - *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, Edition de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1984

Hedeșan, Otilia - *Șapte eseuri despre strigoi*, Timișoara, Editura Marineasa, 1998

Herseni, Traian - *Forme străvechi de cultură populară românească*, Cluj Napoca, 1977

Herseni, Traian - *Sociologie românească*, București, 1985

Imagini și permanențe în etnologia româenască. Materialele primului simpozion național de etnologie, Chișinău, Știința, 1992

Heusch, L. - *Pouvoir de la sorcellerie, sorcellerie du pouvoir*, în Magie, sorcellerie, parapsychologie, Bruxelles, 1984

Ioanescu - Buzău, D. - *Micul magazin de medicină populară*, București, 1892

Ionașcu, N., Mândreanu, M. - *Poezii populare și descântece*, Alexandria, 1897

Ionescu, G. - *Ce este psihopatologia*, București, 1979

Ionescu -Gion, I. G. - *Doftoricesul meșteșug în Țările Române*, București, 1892

Ionescu, D., Alexandru, D. - *Culegere de descântece din județul Romanați*, București, 1907

Ionescu - Ioana Milcu, - *Etnoiatria. Considerații teoretice și metodologice*, în Revista de Etnografie și Folclor, nr.6/1973

Ioniță, Maria - *Folclor din Apuseni. Folclor poetic*, Cluj Napoca, 1978

Iorga, Nicolae - *Medici și medicină în trecutul românesc*, București, 1919

Ispas, Sabina - *Maria - Maică a Domnului, maică a întregii umanități*, în Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor, tom V, 1994

xxx - *Istoria medicală românească*, București, 1972

Javeau, C. - *Magie et vie quotidienne*, în Magie, sorcellerie, parapsychologie, Bruxelles, 1984

Jipescu, Gr. M. - *Opincaru. Cum este și cum trebuie să hie săteanu*, București, 1881

Juillard, André - *Urgia sorților. Vrăjitoria zilelor noastre în Franța,* în Muchembled, Robert - *Magia și vrăjitoria în Europa, din Evul Mediu până astăzi.* București, Humanitas, 1997

Jung, C. G. - *În lumea arhetipurilor*, Editura Jurnalul literar, București, 1994

Jung, C. G. - *Tipuri psihologice*, Humanitas, București, 1997

Jung, C. G., Kerenyi, K. - *Copilul divin. Fecioara divină,* Amarcord, Timișoara, 1994

Karnooh, Claude - *Românii. Tipologie și mentalităi,* Humanitas, București, 1994

Kiss, Francisc - *Credințe populare din județul Sălaj,* culese de Joseph Kadar până în anul 1892, în Acta Musei Porolisensis, Zalău, XIX, 1997

Kligman, Gail - *Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania*, Polirom, Iași, 1998

Laplantine, Francois - *Descrierea etnografică,* Polirom, Iași, 2000

xxx - *La religion populaire. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris, 17 - 19 octobre 1977)*, Paris, 1979

Laugier, Charles - *Contribuțiuni la etnografia medicală a Olteniei,* Craiova

Lebrun, François - *Se soigner autrefois. Médecins, saintes et sorciers aux XVII et XVIII siècle,* Editions du Seuil, Paris, 1995

Le Goff, Jaques - *Imaginarul medieval. Eseuri*. Traducere și note de Mariana Rădulescu, București, 1991

Le Roi Ladurie, Emmanuel - *Montaillou, sat occitan de la 1294 până la 1324*, traducere, prefață și note de Maria Carpov, Meridiane, București, 1992

Leon, N. - *Istoria naturală medicală a poporului român,* București, 1902

Levi - Strauss - *Antropologia structurală,* Editura Politică, București, 1978

Levi - Strauss, Claude - *Gândirea sălbatică. Totemismul azi,* București, Editura științifică, 1970

Liuba, S., Iana, A. - *Medicina populară. Credințe, datini, doftorii și descântece poporane* în Familia, XXVII/1898

Longinescu, S. G. - *Medicina legală în legile vechi românești,* București, 1924

Lupasco, Stephan - *Logica dinamică a contradictoriului*, București, Editura politică, 1982

Lupașcu, Dim. P. - *Medicina babelor, adunare de descântece, rețete de doftorii și vrăjitorii băbești*, extras din Analele Academiei Române, seria II, tom XII, Memoriile Secțiunii literare, București, 1890

Malinowski, Bronislaw - *Magie, știință și religie*, Editura Moldova,Iași, 1993

Marian, Simion Florea - *Descântece poporane române. Vrăji, farmece și desfaceri*, București, 1998

Marian, Simion Florea - *Vrăji, farmece și desfaceri adunate de S.Fl. Marian*, București, Editura Coresi, 1996

Mauss, Marcel, Hubert, Henri - *Teoria generală a magiei*, traducere de Ingrid Ilinca și Silviu Lupescu. Prefață de Nicu Gavriluță, Iași, Polirom, 1996

Maxwell, J. - *Magia*, traducere de Maria Ivănescu, București, Univers enciclopedic, 1995

Meslin, Michel - *Știința religiilor*, București, 1993

Mesnil, Marianne - *Etnologul, între șarpe și balaur*, Paideia, București, 1997

Mesnil, Marianne, Popova, Assia - Eseuri de mitologie balcanică, Editura Paideia, București, 1997

Mezdrea, Doina - *Creștinismul românesc*, București, Ed. Anastasia, 1995

Michăilescu, A. E. - *Crâmpeie din viața țăranului român*, București, 1904

Mihu, Achim - *Antropologie culturală*, Napoca Star, Cluj, 2000

Mihaiu, Ligia - *Un manuscris octogenar de etnoiatrie din Banat*, în Studii și Cercetări de Etnologie, Sibiu, XII, 1998

Miller, Richard Allan - *Utilizarea magică și rituală a ierburilor*, traducere de Laura Ordeanu, Timișoara, Editura Amarcord, 1996

Minois, George - *Istoria infernurilor*, București, 1998

Miroiu, Mihaela - *Dimensiunea feminină a existenței*, București, 1994

Miroiu, Mihaela - *Convenio. Despre natură, femei și morală*, București, 1996

Morar, Ecaterina - *Fragilitatea umană în gândirea antropologică*, București, 1998

Muchembled, Robert - *Magia și vrăjitoria în Europa, din Evul Mediu până astăzi*. Traducere din franceză de Maria și Cezar Ivănescu, București, Humanitas, 1997

Mușlea, Ion - *Cercetări folclorice în Țara Oașului*, în Anuarul Arhivei de Folclor, I, , Cluj, 1932

Muşlea, Ion - *Practici magice şi denumirile lor*, în Anuarul de Folclor, Cluj, tom VII / 1945

Muşlea, Ion, Bârlea, Ovidiu - *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Bucureşti, 1970

Neţ, Mariana - *O poetică a atmosferei. Rochia de moar*, Bucureşti, Univers, 1989

Nicoară, Toader - *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680 - 1800). Societate rurală şi mentalităţi colective*. Presa Universitară Clujeană, Cluj, 1997

Nicoară, Simona, Nicoară, Toader - *Mentalităţi colective şi imaginar social. Istoria şi noile paradigme ale cunoaşterii*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 1996

Niculae, Cornel Dan - *Leacuri şi remedii magice din Carpaţi*, Ethnos, Bucureşti, 1995

Niculiţă Voronca, Elena - *Datinile şi credinţele poporului român*, Iaşi, 1998

Oişteanu, Andrei - *Mythos & Logos. Studii şi eseuri de antropologie culturală*, Nemira, Bucureşti, 1998

Olinescu, Marcel - *Mitologie românească*, Bucureşti, 1944

Olteanu, Antoaneta - *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, Paideea, Bucureşti, 1998

Otto, Rudolf - *Sacrul. Despre elementul iraţional din ideea divinului şi despre relaţia lui cu raţionalul*. În româneşte de Ioan Milea, Cluj Napoca, Dacia, 1996

Palou, Jean - *Vrăjitoria*, traducere de Ofelia Screciu, Editura de Vest, Timişoara, 1992

Pamfile, Tudor - *Boli şi leacuri la oameni, vite şi păsări, după datinile şi credinţele poporului român, adunate din comuna Ţepu (Tecuci)*, Bucureşti, 1911

Pamfile, Tudor - *Diavolul învrăjbitor al lumii*, Bucureşti, 1914

Pamfile, Tudor - *Mitologie românească*. Ediţie îngrijită, cu studiu introductiv şi notă asupra ediţiei de Mihai Alexandru Canciovici, Timişoara, ALLFA, 1997

Panea, Nicolae - *Antropologie culturală şi socială*, Omniscop, Craiova, 2000

Papadima, Ovidiu - *Structura artistică a descântecului*, în Revista de istorie şi teorie literară, 14, nr.2/1965

Papadima, Ovidiu - *Literatura populară română. Din istoria şi poetica ei*, Bucureşti, 1968

Papahagi, Tache - *Cercetări în Munţii Apuseni*, Bucureşti, 1925

Papahagi, Tache - *Graiul şi folclorul Maramureşului*, în "Din viaţa poporului român", vol. XXXIII, Bucureşti, 1925

Papahagi, Tache - *Din folclorul romanic și cel latin*, București, 1923

Pavelescu, Amalia - *Poezia magică din Mărginimea Sibiului*, în Studii și Comunicări de Etnologie, tom IX/1995

Pavelescu, Gheorghe - *Magia la români.* Studii și cercetări despre magie, descântece și mană, București, Minerva, 1998

Pelikan, Jaroslav - *Fecioara Maria de-a lungul secolelor*, București, 1998

Pop, Dumitru - *Obiceiuri agrare în tradiția populară românească*, Dacia, Cluj, 1989

Pop, Mihai - *Obiceiuri tradiționale românești,* București, Editura Univers, 1999

Pop, Mihai, Ruxăndoiu, Pavel - *Folclor literar românesc*, București, Editura didactică și pedagogică, 1978

Radcliffe-Brown, A.R. - *Structură și funcție în societatea primitivă. Eseuri și discursuri.* Cuvânt înainte de E. E. Evans Pritchard și Fred Eggan. Traducere de Roxana Călinescu și Liliana Ciobanu Harhas, Polirom, Iași, 2000

Rasdosav, Doru - *Sentimentul religios la români*, Dacia, Cluj Napoca, 1997

Răutu, Radu - *Tehnica analogiei în poezia de incantație*, în Revista de Etnografie și Folclor, nr.16/1971

Riviere, Claude - *Socio-antropologia religiilor*, Polirom, Iași, 2000

Rosetti, Al. - *Limba descântecelor românești*, București, 1975

Rusu - Câmpeanu S. - *Descântece, farmece și leacuri din popor pentru boale lumești și animale,* Gherla, 1927

Sala, V. - *Descântece*, București, 1940

Samarian, Pompei - *Medicina și farmacia în trecutul românesc (1382 - 1775)*, Călărași

Săhleanu, Victor - *De la magie la experimentul științific*, București, 1978

Săulescu, G. - *Descântece*, în Analele Academiei Române, seria II, tom V, 1882 / 1883

Sârbu, Laura - *Descântece din Lăpuș,* în Studii și Comunicări de Etnografie, VII / 1993

Schmitt, Jean-Claude - *Rațiunea gesturilor în Occidentul medieval*, traducere de Doina Marian. Prefață de Alexandru Duțu, București, Meridiane, 1998

Sefer, Mariana - *Descântecul, poezie populară medicală* (selecție din arhiva Grigore Crețu), București, 1999

Segalen, Martine - *Mari et femme dans la societe paysanne*, Flammarion, Paris, 1980

Slama Cazacu, Tatiana - *Cercetări asupra comunicării*, București, 1973

Speranția, Eugeniu - *Contribuții la filozofia magiei*, București, 1916

Speranția, Th. - *Introducere în literatura populară română*, București, 1904
Stăniloaie, D. - *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Scrisul Românesc, Craiova, 1992
Stahl, H. H. - *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, București, 1958 - 1965
Stahl, H. H. - *Eseuri critice despre cultura populară românească,* București, 1968
Stahl, H. H. - *Povestiri din sate de altădată* (cu ilustrații și comentarii de P. H. Stahl), București, 1999
Stanciulescu, Traian, Manu, Daniela - *Metamorfozele luminii. Biofotonica, știință a complexității*, Iași, 2000
Steiner, Rudolf - *Știința inițiatică și cunoașterea aștrilor. Omul în trecut, prezent și viitor din punct de vedere al conștientizării sale*. Traducere și note: Cristina Muică, București, Univers enciclopedic, 1995
Strauss, C. Lévi - *Antropologia structurală*, prefață de Ion Aluaș, Editura politică, București, 1978
Strauss, C. Lévi - *Gândirea sălbatică. Totemismul azi*, Editura Științifică, București, 1970
Șăineanu, Lazăr - *Ielele sau zânele rele, după credințele poporului român,* în Studii folclorice. Cercetări în domeniul literaturii populare, București, 1896
Șișeșteanu, Gh, Șișeșteanu Solica - *Descântece din Sălaj*, în Acta Musei Porolissensis, X, 1986
Ștefănescu, Paul - *Magia înaltă,* Editura Miracol, București, 1997
Todorov, Tzvetan - *Les genres du discours*, Paris, 1978
Ursache, Petru - *Eseuri etnologice*, Cartea Românească, București, 1986
Ursache, Petru - *Etnoestetica,* Institutul European, Iași, 1998
Vatamanu, Nicolae - *Medicina veche românească*, București, 1970
Vernant, J. P. - *Mit și religie în Grecia antică,* București, 1995
Vlad, Carmen - *Sensul, dimensiune esențială a textului*, Cluj Napoca, Dacia, 1994
Vrabie, Gheorghe - Retorica folclorului, București, 1978
Vuarnet, Jean Noel - *Dumnezeul femeilor*, traducere de Th. Baconsky, București, 1996
Vulcănescu, Romulus - *Etnologie juridică*, București, 1970
Zanne, I.A. - *Proverbele românilor*, vol VI, București, 1901
Wach, Joachim - *Sociologia religiei*, Polirom, Iași, 1997

Abstract

"In the name of therapeutical magic" is an attempt to call attention on some aspects of the therapy and pshychotherapy, obtained by appealling to *folklorical incantations*, an old poetical structure of the folklorical benevolent magic (teurgia), combined with certain magical and religious rituals, with a referince to the magic-therapeutical ritual from Sălaj county (in the Nord - Western part of Transylvania).

The book's starting point is the observation according to which the traditional collective mentality has always been guided by coordinative principles carrying ordinary features: Love, Death and Health. The condition of Health has everywhere been a primordial *status quo*, a state of balance as exemplary value, a perfect harmony of the individual - both body and soul - with the infinity of the universe in a *perpetuum mobile* state. People have always related themselves to the social and the cosmic under this rules induced by wether the state of health or its loss. On the other hand, at the opposite pole, the desease has been experienced as a *hiatus*, as a disturbing element or as a tragic loss of the initial balance. The magical abilities have been therefore summoned to activate intimate and ezoterical outbursts, in order to rearrange the once balanced state of health. In the traditional spirituality, one has appealed to the therapeutical magic, the fittest way of winning, not necessarily due to special powers but to the power of will. Therefore, through a ritual way, the desease is defeated, especially when its results would lead to death.

Nevertheless, we notice that magic stirs not only the artists' imagination or researchers' accuracy but also the unconditional presence of its spirit in the social-cultural contemporary environments generating the interaction of certain images of the human being in front of magic or arousing some other new ...In this context, the magic seems to be a extremely convenient paradigma to the modern individual, who by sellecting

the desired answers finds *the desired explications.* In this respect, magic reveals itself as a organic necessity: for the modern individual it represents an impressive impulse of certain *individual private pursuits* through witch the individual can interpret or reinterpret situations and events.

From this point of view, magic - especially therapeutical magic - represents but a legendary *Noah's ark* being both the container and the mental image which containes our hopes of savior, the answer that always takes the shape of each of our desiderates, because magic is - isn't it? - "the big undeserved luck of happy coincidences".... Moreover, one can find in the wide biblical ark not only answers to those questions to which one could hardly find the answers without appeling to interiour fone emergéd by magic, could find this answers, but one can also find cure - with a efficiency proved by customs- to transform the unbalanced into balanced.

Thus, the appeal to *the savior ark* has been made *in the name of therapeutic magic* through deeds of magic-curative, magic-profilactic, magic-medical nature or just by magic rituals or magic-religious acts performed in the past and even nowadays.

The axis of the book , beyound the thematical attribution of the studies to the lode of this segment of magic, has been the continuous intersection of the two temporal levels - the *synchrony and the diachrony* - that mark the rigorous scientific research. So, after appealling to certain definite moments within the history of this kind of research, I attempted to relate these two ways of tackling the subject in the intruductory part. I situated the conclusions in the diacrony of the study. This part is documented by a special bibliography which has as purpose the research of the Romanian folk incantation as a form of cultural intercidious activating in this way the intimate springs of the health - desease duality in the process of balancing or re-balancing the human being - universe relationship.

I've attempted afterwards to mentain my research within the proximity of the same intersection of temporal levels, approaching this subject first as an anthropological overview, when magic is revealed *under the feminin sign,* the inchanter - *the old medicine women* of the village - is but the heraldic image of the cultural type. I am not only talking here about cultural and social factors that are in favour of this given type or orient it towards the magic area, but also evalauting the spiritual and psychological factors given by natural factors that make the feminine

side "devored" by magic. This socio-cultural fact concentrates the traditional society in a feminine pole and a masculine pole, the first one being entirely claimed by the house magic.

The sphere of the magical-ritual therapy is marked by breakes and moments, intimately clamed by the efficient performance of the healing act, by concepts driving a great impact, like *the augural begining* or *the ritual cleaning*, magic-religious or socio-cultural sinchretisms (within which the relationship chant-prayer is quite evident, a feature illustrated in the book by evaluating a print uncovered in Salaj at the debut of the century), poethical structures ritualic praxis, narrative types releasing the essence of the incantations coming from the house and heading towards the edge of the land not only in a spatial horizon but also in a cognitive effort of an enlarged possibility of cultural ballancing and of the definition of the individual in relation with the universe. The spatial extention produces a continuity of the incantation, which performed at the edge of the village forms an extremly productive cathegory of incantations: the boundary incantation.

As about the syncronization - diachronization relation, I ended my approach with recent images of the therapeutical magic incantation, prolonging it (and even taking photoes through case studies) in the contemporary world.We can therefore talk about the contemporary magic finesse, about its boundaries with the parody or the kitsch beyound its more conservative forms.Technically, one can also talk about a urban form of the traditional incantation and about the urban performance of the therapeutical exorcism. A rather interesting way of interpretation and analyzis are prezented in a case study made in one of the villages of Sălaj county, which is placed even today under the power of a curse which influences the behaviour of the locals and produces an increased senstivity to the magic phenomena.

Therefore, the book is to be considered an attempt of salvaging certain sequences of archaic magical mentality, but also of presenting images supplied by the contemporary utilisation of magic.

Résumé

Au nom de la magie thérapeutique c'est un essai de mettre en valeur quelques aspects de la thérapie et de la psychothérapie résultée par l'appel à *l'incantation populaire*, vieille structure poétique de la magie populaire bénéfique (théurgie), accompagnée par des rites magiques - religieux spécifique, référant directement au rites magique - thérapeutique du district Sălaj (nord - ouest de la Transylvanie). Le livre part de l'observation que la mentalité collective traditionelle a été toujours guidée par les principes ordonatoires avec des caractères légique: l'amour, la mort, la santé.

La condition de la santé a été partout celle d'une *status quo* primordial, l'état de l'équilibre comme valeur exemplaire, la parfaite armonie de l'individu - du corp et de l'âme également - avec l'immensité de l'univers dans *perpetuum mobile*.

La relation de l'homme au social et au cosmique, s'a fait toujours en cet ordre, fondé de l'état de la santé ou de sa perte. En opposition, la maladie a été résenti comme *hiatus*, comme facteur de pérturbation, comme une tragique perte de l'équilibre initial.

Les compétences du magique sont été appelés donc, d'activer les résorts intimes, non plus une fois privée, hésotherique, qui reinstaure l'état de l'équilibre de la santé. En ordre de la spiritualité traditionelle, dans l'assidue recherche de l'équilibre desirée, l'appel se fait à la *magie thérapeutique*, la plus indiqué voie pour surmonter, par la ritualisation, la maladie, surtout quand les rélationnaires en envoyaient vers la finalité tragique: la mort.

On observe que la magie suscite en suite non plus par l'imagination des artistes ou la sévérité des rechercheurs, même la présence, sans condition de son esprit dans les ambiances sociaux - cultureles contémporaines, en donnant le réiteration des images de l'homme devant la magique ou en provoquant la construction d'autres nouvelles. Dans ce contexte, la magie semble être un paradigme extrème de convenable pour

l'homme moderne, qui en séléctionnant *les reponses désirés* trouve *les explication désirés*.

En estimant ainsi les choses, la magie se révèle comme une nécéssité organique: pour l'homme modern, elle se constitue dans une impressionante série des libertés individuelles particulières, dont l'individu peut intérpréter ou reinterpréter des états et des événements. À ce point de vue, la magie, surtout la magie thérapeutique, n'est pas qu'une légendaire *arche du Noe*, également le récipient et l'image mentale ou sont possés toujours nos ésperances de sauvetage, le réponse qui se plie toujours àpres les désidérates de chacun, car la magie c'est - n'est pas? - "la grande chance pas meritée des heureux coincidences" ... De plus, on trouve dans la vaste arche biblique, pas seulement des reponses aux questions, qui, sans l'appel à la force interieure degagée par la magie, on trouverait difficillement le réponse, mais on trouve des rémedes aussi avec une éfficace prouvée coutumière, qui peut transformer les déséquilibres en équilibres.

L'appel à la salvatrice *arche*, s'a fait donc *au nom de la magie thérapeutique*, par les actes magique-curatifs, magique-preventifs, magique-médicales, ou, simplement, par les rituales magique-réligieux, exécutés hier et aujourd'hui.

L'axe du livre, au déla de circomscription thématique des études aux sources de ce ségment de la magie, a été celui de la multiplication de l'intérsection entre les deux axes temporeles - *synchronie et diachronie* - qui jalone la recherche scientifique rigoureuse. De cette manière, ápres une abordation par des moments précis sur l'historique de la recherche dans ce domaine, avec l'ensemble des méthodes et des instruments, j'ai fait un essai, dans la section introductive, la relation entre les deux thypes d'abordation, en situant les conclusions dans la diachronie de la recherche. On complete cette section introductive par une bibliographie spéciale qui a comme object *l'incantation populaire roumain*, comme forme de médiation culturele., qui met en mouvement les résorts intimes du couple: la santé - la maladie, dans le procéssus de l'équilibre ou reéquilibre être humain - cosmos.

Puis, j!ai fait un essai de mentenir dans la proximité de même interséction de l'axe temporelle, visant premièrement le sujet comme ouverture antropologique, quand le magique en general, et surtout le magique thérapeutique, nous relève esentiellement sous le signe du zodiaque du féminine, dont la sorcière, la vieille femme éxperte du village, n'est pas qu'une imagine heraldique du genre culturel.

Il ne s'agit pas ici, seulement des facteurs cultureles ou sociales qui favorisent ce genre et le dirige sur le téritoire de la magie, mais il faut évaluer surtout les facteurs spirituels psichologiques, en quelques sorte donner naturalement, qui font de même que féminin se laisser "dévorée" par la magie, de lui se dédié corps et l'âme. Ce phénomene socio-culturel polarise la societé traditionelle dans un pôle de la féminité et un pôle du masculin, le premier étant réclamé essentiellement de magie populaire domestique.

La sphère de la magie thérapeutique est jalonée par des espaces et moments réclamés intim de réalisation exceptionelle de l'act curatif, de conceptes d'une grande pénétration, comme *le début augural* ou *la pureté rituelle*, des syncrétismes magique - religieux ou socio-culturele (entre la voisinage de l'incantation avec la prière adressé à la Divinité c'est remarqable, cette conéxion etant illustrée dans le volume par l'évalluation d'une ouvrage imprimé du départament Sălaj, du début de siècle), des structures poétique et de cette perspéctive, la voisinage du jeu avec la narativité, de types de narativités, ouvrant l'essence de l'incantation du côté de foyer vers la frontière, non seulement dans un horizon spatial, mais dans un effort cognitif, d'une large possibilité de médiation culturele et de définition de l'individu par rapport avec l'univers. L'éxtension spatiale produit par consequant une continuité de l'incantation, qui performe à la frontière du village, met en evidance une catégorie extrème productif: l'incantation la frontière.

Conséquant à la relation entre synchronie - diachronie, j'ai finalisé donc l'abordation avec des images plus récents de l'incantation magique thérapéutique, en prolongeant (et même les photographiés par des études de cas) dans l'époque contémporaine. Nous pouvons parler ainsi du raffinament de la magie contemporaine, de ses voisinage avec la parodie ou du kitsch, de l'autre côté des femmes plus consérvatoires, et, généralement, nous pouvons parler du prolongement de l'incantation habituelle dans l'urbanisme, de la performance citadine de l'incantation thérapéutique. Ouvertures digne d'attention vers l'interpretation de l'analyse, offre une étude de cas réalisé dans un village du départament Sălaj, trouve jusqu'aux nos jours sous l'incidence d'une malédiction qui éxerce une influence sur l'attitude des gens et surtout on produit une certaine sensibilité chez le phénomene magique.

Donc, le livre c'est un essai de récuperation des aspects de mentalité magique archaique et par consequant, de réstitution des images donnés par le recours à la image contemporaine.

În numele magiei terapeutice, noua carte a Cameliei Burghele, adună în paginile ei câteva studii consacrate magiei și descântecului sălăjean.
Cartea confirmă faptul că autoarea acestor exegeze se înscrie tot mai hotărât în rândul celor mai buni dintre foarte tinerii cercetători ai momentului, de care etnografia și antropologia românească vor avea atâta nevoie de-acum înainte. Tineri care trebuie să vină cu o nouă viziune asupra abordării fenomenelor etnoculturale, holistică și interdisciplinară, să opereze cu un alt instrumentar științific și metodologic, să mânuiască un alt limbaj critic, mai aproape de discursul etnologic și antropologic actual.
Având destule asemenea virtuți, **În numele magiei terapeutice** ne încredințează că, în mod cert, Camelia Burghele se află pe drumul cel bun.

Ion Șeuleanu, Universitatea "Babeș- Bolyai", Cluj Napoca

Camelia Burghele este un cercetător deplin format, inteligent și inventiv, cum a dovedit-o cu diferite prilejuri, în studii etnologice de bună calitate științifică, la colocvii și sesiuni de specialitate la care a participat competent și cu eleganță polemică. Deocamdată, își adjudecă domeniul magiei, o poartă regală deschisă întru sondarea mentalităților, și îmbină cu succes excelenta tradiție românească în domeniu (Gh. Pavelescu, I.A. Candrea) cu cercetarea europeană modernă.
Cât privește noua sa carte, **În numele magiei terapeutice**, îl sfătuiesc pe cititor să aibă în vedere îndeosebi: *Descântecul ca miez și coajă, Începutul, mereu curatul început, De la baba descântătoare la medicul veterinar*. Îl asigur că va lua încă o dată textul de la început și nu-l va lăsa din mână până la capăt. Merită!

Petru Ursache, Universitatea "Alexandru Ioan Cuza", Iași

Apariția cărții Cameliei Burghele este triplu simbolică. În primul rând, ea sugerează consacrarea unei noi generații, talentate și devotate, de etnologi și, implicit, că viitorul acestei științe, atât de urgisită la noi, se află pe mâini bune. În al doilea rând, că abordările interpretativ-inteligente pot contrabalansa, cu succes, eforturile monografice și, ca o urmare firească, în al treilea rând, discursul etnologic românesc poate evolua spre unul antropologic, plin de consistență.
În numele magiei terapeutice este o interfață între studiul monografic și studiul de caz sau de rol, între plonjarea diacronică și investigarea sincronică a praxisului magic cu finalitate terapeutică. Articulațiile teoretice converg, însă, spre o antropologie a genurilor, spre care sperăm să se orienteze consecvent această tânără cercetătoare, despre care se poate spune acum, la a doua carte publicată, că și-a aflat drumul.

Nicolae Panea, Universitatea din Craiova

ISBN - 973-85037-2-8

Coperta1: reproducere după *IADUL*
(Picu Pătruț, *Miniaturi și poezie*, București, 1985)